# L'Enseignement philosophique

## Les traditions philosophiques d'Asie (2)


Stéphane Clerjaud
*Pyrrhon : une porte dérobée vers le bouddhisme zen*

François Warin
*L'Orient tout entier dans un simple bol*

Martine Chifflot
*La libération selon le Yoga et le Védānta*

Sandy Hinzelin
*Le concept de vacuité dans le bouddhisme*

*Varia*

Hélène Bouchilloux
*Du différend entre Descartes et Malebranche*

Franck Despujol
*La modernité de l'éthique d'Aristote*



**72e Année – Numéro 5**
**septembre-novembre 2022**

*Revue de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public*
CPPAP : N° 0719 G 84794 – ISSN 0986-1653

## ASSOCIATION DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC

Président fondateur : M. Louis-Marie MORFAUX.

### BUREAU NATIONAL

**Présidente :**

M^me^ Marie PERRET, 147 rue de Bercy, 75012 Paris, 06 63 41 69 28, marie.perret@gmail.com

**Vice-Présidents :**

M^me^ Karine CARDINAL, chargée des relations avec les associations de professeurs spécialistes et les organisations syndicales, kcardinal@live.fr

M. Vincent RENAULT, chargé des CPGE, vincentrenaultvr@gmail.com

**Trésorière :**

M^me^ Audrey POMARÈS, 45 boulevard Soult, 75012 Paris – au.pomares@gmail.com

**Secrétaire Générale :**

M^me^ Valérie BONNET, chargée de la voie technologique, nv.bonnet@orange.fr

**Secrétaires de la rédaction de la Revue :**

Contact : revue@appep.net

M. Blaise BACHOFEN, *également chargé des relations avec le supérieur* ; M. Benoît DA SILVA, *également chargé des INSPÉ et de la formation* ; M. Nicolas FRANCK ; M. Pierre HAYAT, *également chargé de l'EMC* ; M. Bertrand NOUAILLES ; M. Vincent RENAULT

**Autres membres du Bureau :**

M. Didier BREGEON, *chargé du Prix lycéen du livre de philosophie*, didierbregeon@orange.fr ; M^me^ Emmanuelle CARLIN ; M. Romain COUDERC ; M. Jean-Louis LANHER ; M. Alexandre LEPEZEL ; M^me^ Sandra MEVREL, *chargée d'HLP*, sandramevrel@orange.fr ; M. Marc PAVLOPOULOS ; M^me^ Véronique VERDIER

### ANCIENS PRÉSIDENTS

M. Louis-Marie MORFAUX, président fondateur (1947-1969), M. Jean LEFRANC (1969-1994), M. Jacques BILLARD (1994-1996), M. Charles COUTEL (1996-2000), M. Édouard AUJALEU (2000-2008), M. Simon PERRIER (2008-2014), M. Nicolas FRANCK (2014-2022).

*Pour proposer un texte à la revue, se reporter à la page 2 de ce numéro.*

### TARIFS

(année scolaire 2021-2022)

Le numéro : 15 € + 3 € de frais d'envoi, TTC.

Le tarif de l'adhésion à l'Association dépend de l'indice de rémunération. L'adhésion comprend l'abonnement à la version électronique de *L'Enseignement philosophique*. Les cotisations et les dons font l'objet d'une réduction d'impôt de 66 % (un reçu fiscal sera adressé) :

– jusqu'à l'indice 455 : 15 € – de 455 à 515 : 20 € – de 515 à 600 : 25 €
– de 600 à 760 : 30 € – au-delà de 760 : 35 € – honoraires : 30 €.

Supplément pour l'abonnement à la revue imprimée : 25 €.
Abonnement seul à la revue imprimée :

- pour la France : 49 € - pour l'étranger : 64 € (46 € + 18 € de frais de port).

*Les suppléments de soutien sont reçus avec reconnaissance.*

Tout règlement doit être libellé à l'ordre de l'Association des Professeurs de Philosophie, CCP N° 0760482 S 020.
Toute correspondance relative aux cotisations et aux abonnements doit être adressée personnellement à la Trésorière de l'Association :

M^me^ Audrey POMARÈS, 45 boulevard Soult, 75012 Paris

# Sommaire

## Éditorial

Ère de glaciation : comment en sortir ? ..... 3
Avis aux lecteurs et aux abonnés ..... 6

## Dossier : Les traditions philosophiques d'Asie (2)

Bertrand Nouailles, *Présentation du dossier* ..... 9
Stéphane Clerjaud, *Pyrrhon : une porte dérobée vers le bouddhisme zen – La méditation et la place de la pratique en philosophie* ..... 11
François Warin, *L'Orient tout entier dans un simple bol* ..... 21
Martine Chifflot, *La libération selon le Yoga et le Védānta* ..... 35
Sandy Hinzelin, *Le concept de vacuité dans le bouddhisme. Compréhension intellectuelle et méditation* ..... 47

## Varia

Hélène Bouchilloux, *Du différend entre Descartes et Malebranche sur la connaissance que l'esprit a de lui-même* ..... 63
Franck Despujol, *La modernité de l'éthique d'Aristote* ..... 71

## Bulletin de l'Association

Compte rendu de la réunion du 20 juin 2022 sur HLP ..... 85
Audience de l'APPEP auprès du ministère de l'Éducation Nationale 9 juillet 2022 ..91
Audience de la Conférence auprès du Cabinet du ministère de l'Éducation Nationale ..... 95
*Errare humanum est perseverare diabolicum*. Communiqué de la Conférence *du 20 septembre* ..... 98
La sélection du Prix lycéen du livre de philosophie ..... 99

## Informations

Communication de la Société française de philosophie ..... 103
Livres reçus ..... 105

## Appels à contribution

La vérité ..... 109
L'oralité ..... 110

## POUR PROPOSER UN TEXTE À LA REVUE

**Tout texte (article, rapport, compte rendu, information…) proposé à *L'Enseignement philosophique* doit être envoyé aux secrétaires de rédaction sous forme de fichier informatique format .doc, .rtf, .odt ou .txt,**

**ET sous forme de fichier .pdf à l'adresse suivante :**

**revue@appep.net**

L'auteur devra joindre à l'article qu'il proposera un résumé (abstract) de 80 mots environ. Celui-ci figurera dans le sommaire de la Revue et sur le site Internet de l'Association. L'auteur fournira aussi une courte liste de mots-clés qui faciliteront la recherche des visiteurs sur le site.

Après consultation du Comité de lecture, l'auteur sera informé de la décision prise : acceptation, acceptation sous réserve de modifications, non-publication.

Par principe, la Revue n'accepte pas les articles qui auraient fait l'objet d'une publication antérieure dans un ouvrage imprimé ou en ligne sur un site Internet.

## POUR SUIVRE LA VIE DE L'APPEP :

Site Internet de l'Association : www.appep.net

Et la liste de discussion (pour les adhérents de l'Association) :
appepliste@googlegroups.com

# ÈRE DE GLACIATION : COMMENT EN SORTIR ?

*LA FIN D'UN MYTHE*

Depuis l'arrivée de Pap Ndiaye au ministère de l'Éducation nationale et de la Jeunesse, une chose a changé. Le ministère ne cherche plus à nous convaincre que les dernières réformes ont renforcé l'enseignement de la philosophie. Il semble avoir pris acte de l'état de démoralisation des professeurs et de la marginalisation de l'épreuve. Il n'agite plus le leurre de « l'épreuve universelle ». À cet égard, il est symptomatique qu'Édouard Geffray, lors de son audition du 22 septembre par la Commission des affaires culturelles[1], ait omis de mentionner que les élèves continueront à préparer, après le mois de mars, l'épreuve de philosophie. On ne saurait mieux illustrer à quel point celle-ci a été vidée de son enjeu. Même le Directeur général de l'enseignement scolaire semble ne plus se souvenir de son existence.

*CONTINUITÉ DE LA POLITIQUE*

C'est bien là, sans doute, le seul changement. La politique mise en œuvre par le nouveau Ministre se caractérise, en effet, par une remarquable continuité. Rien ne semble pouvoir entamer la détermination de celui-ci à maintenir en l'état les réformes du Baccalauréat et du Lycée. Après trois mois d'hésitations, Pap Ndiaye a finalement décidé d'entériner cette ineptie que constitue la programmation d'épreuves « terminales » au mois de mars. « Parcoursup » aura eu raison de la demande du report des épreuves en juin, pourtant portée par la très grande majorité des organisations syndicales et des associations disciplinaires[2]. Le Ministre a fait le choix de sacrifier la sérénité de l'enseignement et l'assiduité des élèves aux contraintes administratives et techniques d'une procédure informatique.

De manière générale, les constats, les préoccupations et les demandes des professeurs sont accueillis avec la même indifférence, voire avec le même mépris. La Conférence des associations de professeurs spécialistes a pu en faire l'amer constat lors de l'audience que lui a accordée le Cabinet du Ministre[3]. Celui-ci a opposé une fin de non-recevoir à la demande d'une redéfinition de l'épreuve du « grand oral » et d'une dotation horaire dédiée à sa préparation. Il a répété que les commissions d'harmonisation académiques suffisaient à garantir l'égalité des candidats pour les matières évaluées en

1. https://videos.assemblee-nationale.fr/video.12169611_632ab449dcce3.commission-des-affaires-culturelles--m-edouard-geffray-directeur-general-de-l-enseignement-scolai-21-septembre-2022
2. Voir ci-dessous p. 98.
3. Audience du 30 août 2022 : voir p. 95.

contrôle continu. Il a minimisé, enfin, l'ampleur de « l'harmonisation » statistique des notes des épreuves de spécialité[4], tout en admettant que 17 à 20 % de celles-ci ont été redressées à l'insu des correcteurs, selon l'enquête qu'il a lui-même diligentée. Cette audience n'aura même pas permis de dissiper l'épais brouillard qui enveloppe la notation des épreuves terminales. La question de savoir si les notes des correcteurs peuvent être modifiées sur Santorin, après le verrouillage de leur lot, par une autre instance que le jury de Baccalauréat, est restée sans réponse. L'APPEP invite donc ses adhérents qui rencontreront les représentants des DEC et du SIEC à leur poser très clairement cette question. Les correcteurs qui seront convoqués à la session 2023 doivent savoir s'ils risquent, une fois encore, d'être dépossédés de leurs notes.

*L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE*

Les réformes mises en œuvre par Jean-Michel Blanquer semblent désormais figées dans la glace. Mais l'APPEP travaille inlassablement à ce que les professeurs de philosophie soient entendus. Le 5 juillet dernier, elle a exposé devant le Cabinet du Ministre ses deux demandes relatives à la spécialité « Humanités, Littérature et Philosophie ». En premier lieu, l'épreuve doit être redéfinie. Les réunions d'entente qui se sont tenues en mai 2022 ont révélé à quel point celle-ci est mal conçue. Beaucoup de correcteurs ont dit ne pas comprendre la nature des exercices demandés aux candidats ni ce qu'ils sont en droit d'exiger d'eux. Si « interpréter » un texte n'est pas l'expliquer, peut-on attendre autre chose de la question d'interprétation qu'une vague paraphrase ? Si l'« essai » n'est pas une dissertation, peut-on en attendre autre chose que l'exposé informel d'opinions spontanées ? En l'état, l'épreuve est impossible à évaluer avec l'équité qu'exige un examen national. Aussi est-il urgent de la redéfinir en proposant aux candidats l'explication, en quatre heures, d'un texte philosophique ou littéraire. En second lieu, le programme doit être repensé. En imposant un cadrage historique à des thèmes aux contours flous, le programme actuel réussit à conjuguer indétermination et rigidité. Il favorise, de plus, la confusion entre les deux disciplines enseignées dans le cadre de cette spécialité. Professeurs et élèves gagneraient à ce qu'il y ait deux programmes séparés, avec, pour la philosophie, un programme de notions.

Le ministère admet que la spécialité « Humanités, Littérature et Philosophie » est un échec. Il ne peut faire autrement. Les chiffres sont, en effet, accablants : ce sont moins de 9 % des élèves qui la suivent en classe terminale. Des professeurs constatent que, dans leur établissement, son maintien est menacé. Des chefs d'établissement font d'ores et déjà le choix d'envoyer leurs élèves dans un autre lycée pour qu'ils puissent y suivre les quatre ou les six heures d'enseignement de cette spécialité. Cet échec ne saurait être reproché aux professeurs qui en ont la charge. Ses raisons sont structurelles. Comme nous le disons depuis sa conception, cette spécialité hybride a été mal pensée[5]. Aussi l'APPEP mettra-t-elle toute son énergie à convaincre le ministère d'accéder à ses deux demandes.

*LES ÉTATS GÉNÉRAUX DU LYCÉE : UNE CONTRE-OFFENSIVE NÉCESSAIRE*

L'enseignement de la philosophie subit les effets délétères de réformes qui ont privé le Baccalauréat de sa valeur certificative, déstabilisé le Lycée et plongé les professeurs dans un profond désarroi. À l'heure où le ministère cherche à les graver dans le marbre

4. https://www.appep.net/corrections-du-baccalaureat-non-au-tripatouillage-des-notes/
5. https://www.appep.net/enseigner-la-philosophie-malgre-hlp/

pour s'attaquer à d'autres cibles (le Collège et l'enseignement professionnel), il est impératif de dresser le bilan des dernières réformes. C'est pourquoi l'APPEP travaille d'arrache-pied au sein de la Conférence des associations des professeurs spécialistes à la constitution des États généraux du Lycée, qui réuniront professeurs, organisations syndicales et associations disciplinaires.

Ces États généraux seront une contre-offensive à l'initiative prise par le Président de la République de refonder l'École autour de concertations locales[6]. Sous couvert de renforcer l'autonomie des établissements, cette initiative accentue en réalité l'hétéronomie de l'institution scolaire. L'École se trouve ainsi soumise à des « contrats d'objectifs » qui varient d'un établissement à l'autre. Son centre de gravité devient un « projet qui lui est propre » et qui se conforme aux injonctions d'acteurs extérieurs[7]. À rebours de la logique de « territorialisation » voulue par le Président de la République, les États généraux permettront de réfléchir aux principes sur lesquels le Lycée doit se refonder et aux fins vers lesquelles il doit tendre.

Ces États généraux seront aussi une contre-offensive aux « auto-évaluations » des établissements initiées par la loi du 26 juillet 2019. À rebours de la logique managériale qui s'impose depuis des années à l'institution scolaire, ils seront l'occasion de parler du Lycée dans une autre langue que celle des gestionnaires.

À rebours de la logique de « caporalisation » des professeurs, ces États généraux doivent être aussi l'occasion de réfléchir aux conditions de leur nécessaire liberté pédagogique. Ils doivent, plus fondamentalement, permettre de redéfinir la nature de leur métier. Les professeurs de Lycée voient, depuis des années, leurs « missions » se multiplier. Au lieu de leur imposer de nouvelles tâches, souvent chronophages et vaines, il est urgent de réfléchir à la façon de lever les obstacles qui les empêchent d'instruire.

Comment penser des conditions de travail qui laissent aux professeurs le temps de lire, de se cultiver, de préparer sereinement leurs cours ? Faut-il conserver le système de spécialités ? Faut-il penser des séries renouvelées ? Comment préparer les lycéens aux études supérieures sans oblitérer l'enseignement général qu'ils doivent recevoir au Lycée ? Comment redonner au Baccalauréat sa valeur certificative ? Voilà quelques questions dont les professeurs, instruits des constats qu'ils peuvent faire, doivent s'emparer.

Dans ce contexte sinistre, les professeurs ne doivent pas céder à la résignation. C'est pourquoi l'APPEP appelle les professeurs de philosophie à se mobiliser dès à présent pour porter ce projet d'États généraux du Lycée, pour convaincre leurs collègues de leur nécessité et pour y participer. Il faut ouvrir le débat que le ministère entend clore.

Marie Perret
Présidente de l'APPEP
2 octobre 2022

6. Discours prononcé par Emmanuel Macron lors de la réunion de rentrée des recteurs d'académie à la Sorbonne : https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2022/08/25/ouverture-de-la-reunion-des-recteurs-dacademie-a-la-sorbonne

7. Lettre d'Emmanuel Macron adressée aux professeurs et aux personnels de l'Éducation nationale le 16 septembre 2022 : https://www.vie-publique.fr/discours/286330-emmanuel-macron-16092022-lettre-aux-personnels-de-l-education-nationale

## Avis aux lecteurs et aux abonnés

Ce numéro entérine la décision prise lors de l'Assemblée générale du 21 mai 2022 de ne plus publier dans la revue les comptes rendus des réunions du Bureau. Ils se trouvent désormais sur le site, dans la partie réservée aux adhérents. Si vous avez perdu l'identifiant et le mot de passe de connexion, n'hésitez pas à le signaler à appep@appep.net. En revanche, continueront à être publiés dans la rubrique « Bulletin de l'Association » la correspondance de l'Association avec ses interlocuteurs institutionnels ainsi que les communiqués et les motions qui seront votées en Assemblée générale.

Un autre changement concerne la numérotation des livraisons de la revue : leur publication dans CAIRN contraint à un classement par année civile, lequel se substituera désormais à notre traditionnel classement par année scolaire. Le présent numéro, qui aurait dû être désigné comme numéro 1 de la 73e année, est pour cette raison désigné comme numéro 5 de la 72e année. C'est seulement le prochain numéro, premier de l'année 2023, qui sera désigné comme numéro 1 de la 73e année.

Le secrétariat de la revue prie les abonnés à la revue papier de bien vouloir excuser l'envoi tardif du numéro précédent (72e année, numéro 4, mai-août 2022), causé par une série de contretemps indépendants de sa volonté.

# Dossier : Les traditions philosophiques d'Asie (2)

Bertrand Nouailles
*Présentation du dossier* ..... 9

Stéphane Clerjaud
*Pyrrhon : une porte dérobée vers le bouddhisme zen – La méditation et la place de la pratique en philosophie* ..... 11

On trouve dans notre tradition philosophique un écho peu entendu à la méditation telle qu'elle est pratiquée dans le bouddhisme notamment zen : chez Pyrrhon. La méditation bouddhique est en effet, elle aussi, une affaire de non-jugement. Cette abstention exige d'être exercée. Ce travail comparatif nous permettra d'entrevoir le statut accordé à la pratique dans la philosophie européenne.

François Warin
*L'Orient tout entier en un simple bol* ..... 21

Oui, malgré le travail de déconstruction de la pensée « postcoloniale », on peut encore parler de pensée « orientale ». Comme une gageure et un défi supplémentaire, nous avons pris comme miroir d'un monde une chose, un petit rien, une technique très ancienne, un art de la terre portant le nom de « raku », art né à la croisée de plusieurs traditions du monde oriental. Par bien des aspects, cet art se distingue fondamentalement des caractères que nous attribuons à notre « Occident ». La pensée européenne est pourtant depuis longtemps entrée en rapport avec cet Orient et a tenté de lancer bien des passerelles diverses entre ces deux mondes.

Martine Chifflot
*La libération selon le Yoga et le Védānta* ..... 35

Le thème de la libération (délivrance ou isolement libérateur) constitue un idéal prépondérant dans la littérature philosophique hindoue, qui a su engendrer les métaphysiques associées. Dans un sens très différent de celui que l'Occident accorde à l'idée de liberté ou de libération, les penseurs hindous ont su forger des concepts opératoires en vue d'un affranchissement intérieur extrayant le sujet des vicissitudes de l'existence pour l'immerger dans la Plénitude. Si le Yoga et le Védānta ne proposent pas tout à fait le même concept ni la même expérience de cet idéal, ils n'en visent pas moins une même coïncidence avec un Absolu dont ils affirment la prééminence, à des degrés d'identification analogues, à défaut d'être identiques.

Sandy Hinzelin
*Le concept de vacuité dans le bouddhisme. Compréhension intellectuelle et méditation* ..... 47

Cet article propose d'aborder la notion de vacuité dans le bouddhisme à la fois du point de vue de l'analyse et de la méditation, en s'appuyant sur le texte d'un maître tibétain, le troisième Karmapa Rangjoung Dorjé.

# LES TRADITIONS PHILOSOPHIQUES D'ASIE (2)
## Présentation du dossier

Bertrand NOUAILLES
Lycée Blaise Pascal, Clermont-Ferrand
Membre du secrétariat de la revue

Les quatre articles qui suivent constituent la seconde partie du dossier thématique sur les traditions philosophiques d'Asie. La première partie, publiée dans le précédent numéro, était centrée sur la présentation et l'analyse des concepts de temps, d'espace, de causalité et de subjectivité qui sont autrement compris que dans la tradition philosophique occidentale. La seconde partie s'attache à explorer la pratique de la pensée et la visée de la vérité comme transformations de soi, ce qui est une autre dimension, tout aussi fondamentale, de la philosophie. Chacune à leur manière et selon l'objet qui leur est propre, les contributions mettent au jour la nécessité de prendre en considération l'horizon sotériologique dans lequel se déploient les pensée orientales. Elles permettent ainsi d'en saisir l'originalité et la singularité.

Dans les pas de Pierre Hadot, Stéphane Clerjaud cherche à repérer les points de convergence entre le scepticisme de Pyrrhon et le bouddhisme zen. Une pratique similaire d'abstention du jugement et de dépouillement de soi peut justifier ce rapprochement.

François Warin ne choisit pas la voie de la philosophie comparative pour éclairer la pensée taoïste, mais une pratique artistique particulière : l'art de la poterie appelé *raku*. Il s'attache à montrer que ce qui se joue dans le geste de façonner un bol, c'est l'engagement de l'artiste dans l'exploration du vide et dans la création au milieu de ce vide matriciel, mais aussi sa disponibilité à l'accident, fondée sur la spontanéité et les métamorphoses de la matière.

Les philosophies d'Asie accordent une importance décisive à la visée d'une libération de soi. Martine Chifflot se propose de voir comment cette visée prend la forme d'exercices spirituels très précis dans deux courants distincts de la tradition philosophique hindouiste : le Yoga et le Védānta. Elle s'attache à exposer leurs sources, leurs convergences et aussi leurs différences, tordant le cou à certaines images d'Épinal qui se sont diffusées en Occident sous l'effet des modes.

Sandy Hinzelin, enfin, affronte le concept de vacuité à partir de la tradition tibétaine du bouddhisme, et plus particulièrement encore à partir d'un texte, *Le traité qui montre la nature de Bouddha*, écrit au XIV^e^ siècle par Rangjoung Dorjé. Elle en dégage

les significations intellectuelles, et en souligne les implications pratiques et les effets de transformation de soi. Afin de nous donner une idée plus concrète du déploiement de cette pensée, elle donne, à la fin de son article, la traduction de plusieurs stances.

Les deux parties de ce dossier thématique n'offrent bien entendu qu'un aperçu de ce continent intellectuel, philosophique et méditatif. Nous espérons cependant avoir donné envie au lecteur d'explorer plus avant les voies ainsi ouvertes.

# PYRRHON : UNE PORTE DÉROBÉE VERS LE BOUDDHISME ZEN

## La méditation et la place de la pratique en philosophie

Stéphane CLERJAUD
Lycées Pasteur & Cassin, Strasbourg

La première partie de ce propos portera sur une hypothèse : dans le cours de l'histoire que chacun d'entre eux a contribué à faire, les philosophes ont ouvert des pistes ; certaines ont été massivement explorées, d'autres non. Ainsi, de grands couloirs – ou des galeries, si l'on suit une métaphore cavernicole – ont été dégagés ; les portes qui donnent accès à ces couloirs sont restées grand ouvertes, et ces couloirs restent parcourus par de nombreux philosophes, aujourd'hui encore. Mais on peut remarquer des portes qui ont été aussitôt refermées après leur ouverture. Parmi ces portes dérobées il en est une à l'enseigne de Pyrrhon.

La deuxième partie mettra en évidence les proximités frappantes entre le pyrrhonisme et la pratique de la méditation telle qu'elle est notamment conçue dans le contexte bouddhique zen. Cette proximité peut notamment se voir dans l'abstention du jugement et l'acatalepsie, terme qu'on peut traduire littéralement par « non saisie ».

La troisième partie portera sur le statut de la philosophie et les questions que soulève l'ignorance des pistes ouvertes par le pyrrhonisme. De cette ignorance, doit-on inférer que la philosophie est incompatible avec la méditation entendue comme pratique centrée sur la posture ? La réponse à cette question tient aux éléments de réponse pouvant être donnés aux deux questions suivantes :

1. La méditation interdit-elle tout discours ?
2. Une philosophie est-elle possible sans qu'elle se donne pour objectif la construction d'un système conceptuel autonome, censé jeter une clarté sur toute chose, et censé dispenser celui qui l'apprécie d'un engagement dans une pratique ?

Pyrrhon est présenté comme le fondateur d'un courant philosophique relativement marginal appelé scepticisme. L'autre représentant marquant mais plus tardif de ce courant s'appelle Sextus Empiricus. C'est le seul dont il nous reste des écrits.

Des sceptiques on peut dire qu'ils ont poussé les exigences de la raison jusqu'au bout, en les faisant jouer les unes contre les autres. Les résultats de ces opérations de mise en doute sont aporétiques : face à deux assertions opposées de force égale touchant la nature de quelque chose, il est impossible de trancher. Par exemple, peut-on dire que

le miel est doux ou bien ne faut-il pas plutôt dire qu'il n'est pas doux ? C'est l'impasse. Chez Sextus, l'aporie, due à l'égale puissance des arguments contraires (l'isosthénie) impose la suspension du jugement. Or pour ne pas tomber dans des conclusions autoréfutantes telles que : « il n'y a pas de vérité » ou « la vérité est inaccessible », Sextus et les sceptiques en général adoptent la position suivante :

- ils se considèrent vis-à-vis des autres philosophes comme ceux qui continuent (1) à examiner, tester ou mettre à l'épreuve, et (2) à chercher le vrai, ce qu'il faut entendre respectivement par *skepsis* et *zêtêsis* ;
- Sextus, en particulier, ne rejette pas toutes les formes possibles de jugement : on peut parler de ce qui apparaît, c'est-à-dire du phénomène ; la suspension ne porte que sur ce qui dépasse la sphère du phénomène. Il s'agit simplement de *faire part* de ce qu'on éprouve, sans prétendre saisir ce qui serait la nature de la chose et sans affirmer quoi que ce soit sur l'existence d'une telle nature.

Toujours est-il que les sceptiques demeurent sur le terrain logique, aux deux sens : du discours et des exigences qui forment les conditions de viabilité de tout discours.

Tout cela, cependant, ne s'accorde pas avec Pyrrhon.

Marcel Conche a montré dans son *Pyrrhon ou l'apparence*[1] que l'on *ne doit pas* confondre la démarche de Pyrrhon avec le scepticisme, car il y a dans sa position quelque chose qui s'y dérobe. Et ce dernier, alors même qu'il se réclamera de Pyrrhon, restera relativement sourd à sa position la plus originale.

Tout d'abord Pyrrhon soutient une assertion, ce qui, en suivant les termes de Sextus, sonnerait de manière dogmatique. Cette affirmation porte sur ce que sont les choses par nature, que ce soit sur le plan épistémique ou sur le plan moral : elles sont dites indifférentes, non évaluables et indécidables[2]. Arrêtons-nous juste un instant sur le premier qualificatif employé par Pyrrhon, cette indifférence, qui doit s'entendre comme non-différence. Si différence il y avait, cela voudrait dire que les choses diffèrent entre elles de par leur nature propre, ce qui présupposerait l'existence d'une identité substantielle de chaque chose. C'est précisément une telle conception que Pyrrhon récuse.

Le pyrrhonisme, si tant est qu'on puisse accoler le suffixe -isme au nom de Pyrrhon, est un héraclitéisme radical. La conséquence qui en découle n'en est pas moins radicale : l'indétermination foncière de ce que sont les choses conduit à l'impossibilité de trancher entre des jugements opposés portés sur celles-ci. Par exemple, entre « le miel est doux » et « le miel n'est pas doux », ce qui s'impose est : « pas davantage » (*ou mallon*), soit : « le miel n'est pas davantage doux que non doux ». Ainsi se trouve interdit tout discours sur ce que sont les choses par nature[3]. Il en découle soit une attitude d'aphasie, soit une parole parcimonieuse, limitée aux besoins des interactions quotidiennes. Par ailleurs, parce qu'il n'y a rien de fixé, rien de déterminé, il n'y a rien à saisir. C'est l'acatalepsie : ne pas chercher à saisir, que ce soit sur le plan intellectuel – la compréhension – ou sur les autres plans en général.

1. M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, PUF, 1994.
2. Pyrrhon « n'a lui-même rien laissé par écrit, mais son élève Timon dit que quiconque veut atteindre le bonheur doit considérer ces trois questions : premièrement, que sont les choses par nature ? deuxièmement, comment devons-nous être disposés à leur égard ? enfin, qu'en résultera-t-il pour ceux qui ont cette attitude ? Selon lui, Pyrrhon déclarait que les choses sont également indifférentes, non évaluables, indécidables », Aristoclès, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV, 18, 1-5, Caizzi 53, trad. J. Brunschwig & P. Pellegrin, dans : Long & Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, I, *Pyrrhon, l'épicurisme*, Paris, Flammarion, coll. GF, 2001, p. 41.
3. Un rapprochement avec Zhuangzi (dans la trad. de J. Levi : *Œuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2006, ch. II, p. 21) est possible : « Quand ce dont on parle n'est pas déterminé, peut-on dire qu'on a parlé, ou bien n'a-t-on rien dit ? »

Lorsque dans le chapitre 12 du Livre I de ses *Esquisses pyrrhoniennes* Sextus fait la préhistoire du scepticisme[4], il évoque ces philosophes qui, comme tous les autres à leur époque, partaient du principe que l'ataraxie, l'absence de trouble, coïncidait avec la possession de la vérité, celle-ci étant garante d'un repos de la pensée libérée de l'instabilité du doute. Désespérant de trouver cette vérité dans les diverses écoles qu'ils ont essayées, ceux qui allaient devenir les sceptiques ont abandonné la partie en suspendant leur jugement. Or ils se sont rendu compte, *fortuitement* (*tuchikos*), que c'est justement cette suspension (*épochè*) qui procure l'ataraxie, « comme l'ombre suit le corps ». La comparaison est profonde : le corps *ne fait rien pour* être suivi par son ombre. C'est donc un arrêt – *ne plus rien faire* – qui a enfin procuré l'objet de la recherche. Le chapitre 12 se termine par une évocation furtive des quelques-uns, parmi les sceptiques, qui renoncent même à chercher le vrai : « Certains parmi les sceptiques éminents ont ajouté à cela la suspension dans les recherches. » Pyrrhon entre dans ce cas de figure. Mais ce faisant il n'est, contrairement à Sextus, Agrippa, Énésidème et les autres, ni zététique, ni sceptique. Il n'est pas zététique, parce qu'il cesse de chercher la vérité – puisqu'il a compris qu'il suffit de s'abstenir de juger pour être sans trouble. Il n'est pas non plus sceptique parce qu'il n'a plus à accorder d'importance à l'examen des affirmations dogmatiques.

Ajoutons une observation et une question avant de continuer.

1. L'usage courant de l'adjectif « sceptique » nous fait confondre le scepticisme avec le doute. Or d'après ce qui vient d'être dit, il est impossible qu'un pyrrhonien soit dans le doute. Celui qui doute aimerait bien saisir le vrai, mais il souffre d'hésiter entre plusieurs options, sans que l'une d'entre elles se montre davantage convaincante pour stabiliser sa pensée. Celui qui renonce au vrai, qui renonce à saisir quoi que ce soit, ne peut plus être dans le doute. Il prend acte du « pas davantage ».
2. L'histoire du scepticisme souffre d'une certaine bizarrerie : si c'est vraiment le renoncement à la vérité et, conjointement, à sa recherche, qui procure l'ataraxie, pourquoi persister à chercher la vérité ? Pourquoi une telle concession aux autres écoles ?

Si on laisse de côté ces spéculations, revenons à l'adverbe décisif déjà évoqué dans le récit de Sextus. Si c'est « fortuitement » que les futurs sceptiques ont atteint l'ataraxie, il est impossible d'en rendre compte sur un mode logique (aux deux sens). D'une part, parce que l'atteinte de l'ataraxie n'est pas le produit d'un raisonnement. D'autre part, parce qu'il ne suffit pas d'en parler ; il faut en faire l'expérience : l'expérience de ce que cela fait, quand on s'abstient de juger. Du reste, il n'est pas inutile de remarquer que ce n'est pas l'exercice lui-même qui *produit* l'ataraxie. L'abstention n'est pas une technique. *Il se trouve que* lorsqu'on s'abstient de juger, *il n'y a pas* de trouble. Tout comme il se trouve que « l'ombre suit le corps ».

D'une manière générale, faire la théorie de X, ce n'est pas éprouver X. Et dans le cas d'espèce, faire la théorie de l'ataraxie et de ses conditions, ce n'est pas être dans l'ataraxie. L'ataraxie n'est-elle pas un état négatif : « *absence* de trouble » ? Dans cette affaire, qu'il serait du reste plus juste d'appeler une non-affaire, tout se joue donc dans le retranchement. Pour comprendre la démarche de Pyrrhon, ou plutôt *éprouver* ce qu'il visait et a *fortuitement* atteint, sur un mode intuitif, il faut donc faire l'expérience. Cette expérience est celle de l'abstention, de la non-recherche, de la non-saisie. C'est une *pratique*, qui exige de l'effort et une vigilance. Il est très difficile de s'abstenir sur

4. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, coll. Points-essais, 1997, p. 69-73.

une longue durée, très difficile de ne pas porter le moindre jugement. C'est un exercice à part entière, que l'on peut parfois échouer à accomplir. Pyrrhon lui-même, aux dires de Diogène Laërce, en a donné la preuve, lorsqu'il a pris la fuite au moment où un chien agressif s'est précipité vers lui[5]. En réponse à ceux qui, le connaissant, lui ont reproché son incohérence, il a répondu qu'« il est bien difficile de dépouiller l'humain complètement ». Par cette expression, on peut entendre qu'il est difficile de se détacher de ce que les humains en général cherchent à saisir, jusqu'à ce réflexe de conservation de soi.

Pyrrhon n'a rien écrit, il n'a pas fondé d'école, il s'est en quelque sorte retiré de la scène : dans sa maison, avec sa sœur, ses poules et ses quelques cochons, afin de vivre une vie ordinaire[6]. De temps à autre il allait vendre une poule ou un cochon au marché, il se chargeait lui-même de faire le ménage dans sa maison, c'est-à-dire d'accomplir sans soutenir d'opinions ce qui était vu à l'époque comme réservé aux femmes et aux esclaves. Le pyrrhonisme n'est pas un art de vivre, au sens où il ne s'agit pas de suivre des règles dont on aurait fait la théorie, qu'il s'agirait de se remémorer, pour être assuré de parvenir à l'état recherché ou de s'y maintenir. C'est donc, répétons-le, la vie ordinaire.

À l'œuvre au quotidien, l'*exercice* de l'abstention, sachant qu'il s'accompagne d'une justification minimaliste et définitive, est de ce fait quasi invisible des radars philosophiques courants, et en tout cas, minoré par Sextus, chez qui la préoccupation centrale reste logicienne. Cela explique le côté plutôt aride des *Esquisses pyrrhoniennes*.

Pourquoi Pyrrhon a-t-il été oublié pour ce que sa démarche avait de plus original ? On peut avancer à titre de première hypothèse que le pyrrhonisme se suffit à lui-même. En l'état, puisque sa fin est l'ataraxie et que, muni du dispositif logico-conceptuel minimaliste et évanescent qui le caractérise, le pyrrhonien remplit parfaitement le cahier des charges, pourquoi en dire davantage ? Pourquoi enseigner ? La cohérence d'une telle démarche est remarquable : une philosophie minimaliste, entendue comme mode de vie centré sur l'abstention de tout jugement, et dans laquelle le tout petit lot de thèses et d'inférences ne sert qu'à l'arrêt de toute espèce de thèses ou d'inférences ultérieures. Une fois que l'on s'est servi de l'échelle, pour reprendre la formule de Wittgenstein, il s'agit de la laisser derrière soi.

Avançons une deuxième hypothèse : sa démarche n'était pas adossée à une pratique telle qu'elle aurait pu faire école. En particulier une pratique du corps, telle que probablement Pyrrhon a pu en voir des aspects au nord-ouest de l'Inde, lorsqu'il a accompagné Alexandre le Grand dans sa conquête.

Enfin, Pyrrhon n'a pas donné d'enseignement : aucune construction théorique, simplement cette ontologie minimaliste, posée par un acte verbal qui initie dans son mouvement même sa propre destitution[7]. Donc rien de vraiment exploitable sur le plan philosophique, au sens d'une construction théorique passant par des concepts.

Abordons à présent ce qui permettra de justifier plus clairement ce long préalable.

Cette pratique d'abstention du jugement, de non-saisie, de dépouillement de soi, présente une ressemblance frappante avec les caractéristiques de la méditation bouddhique, en particulier dans sa forme zen (du mot chinois *tch'an*, dérivé du sanskrit *dhyâna* que l'on peut traduire par « concentration »). Dans cette tradition, il s'agit de

5. Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, trad. R. Genaille, Paris, Flammarion, coll. G.F., 1965, t. II, p. 193.
6. *Ibid.* p. 192-193.
7. Cf. en écho, les quatre premiers vers du *Dao de jing* : « La voie qui a voix n'est pas la vraie Voie / Le nom qui donne nom n'est pas le vrai Nom », *Le livre de Lao-tseu*, ch. I, trad. J. Levi, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 3.

s'asseoir, simplement, de se tenir le dos et la nuque droits, de rentrer légèrement le menton, de faire reposer le poids de son corps sur ses genoux et de détendre tout le reste du corps. Ensuite, il ne s'agit pas de « faire le vide », mais de laisser ses pensées défiler sans s'accrocher à elles, sans porter de jugement, sans faire de commentaire – mais aussi, accessoirement, sans se laisser gagner par le sommeil : rester éveillé, présent, sans la médiation mentale d'une représentation quelle qu'elle soit.

Voici quelques propos tirés des *Entretiens* de Houang-po (Chine, IXe siècle), qui présentent des points communs frappants avec le pyrrhonisme :

> Si un seul instant, il s'accorde des opinions sur le réel, il tombe immédiatement dans l'hétérodoxie.
> Nous nous contentons de savoir que le repos, c'est le calme de l'esprit, et qu'il n'est plus alors besoin de produire des pensées qui s'enchaînent.
> Aujourd'hui donc, et à tout instant, lorsque vous vous déplacez ou restez debout, assis ou couché, entraînez-vous uniquement au non-esprit[8].

Pyrrhon méditait-il ? Si l'on entend par méditation l'exercice assidu de l'abstention, de la non-saisie, de la non-discrimination, la réponse est clairement affirmative. On n'a dans l'absolu pas besoin d'adopter une posture corporelle particulière pour méditer. On peut méditer et dépoussiérer ses meubles ou aller faire des courses au marché.

Il y a cependant une différence importante entre les pratiques respectives de Pyrrhon et du Bouddha Shakyamuni[9] : dans la voie bouddhique, la méditation vise l'éveil. Les bouddhistes ne se contentent pas de l'ataraxie. On pourrait voir dans l'ataraxie, une fois qu'on l'a atteinte, un motif certes plus subtil mais tout de même un motif réel d'attachement. Attachement à cet *état spécial* qu'est l'ataraxie, et que l'on ne peut s'empêcher de *distinguer* du trouble. Ainsi, s'il y a, à la différence du pyrrhonisme, une pratique élaborée et une attention à la posture, s'il y a une littérature bouddhique et qu'elle représente un volume considérable, c'est qu'elle a exploré tout le champ qui s'ouvre *au-delà* de l'ataraxie, dès lors que l'on prend acte du non-dualisme. Cette exploration passe notamment par un examen du statut de la pensée du méditant. Que pense-t-il si, en principe, il ne dort pas et qu'il ne soutient pas de jugements ?

On trouve une réponse dans l'un des textes du *Shôbôgenzô* de Dôgen (Japon, XIIIe siècle) :

> Lorsque maître Yakusan Kôdô méditait en posture assise, un moine demanda un jour : « *Que pensez-vous en restant immobile, assis sur le sol ?* » Le maître dit : « *Je pense la non-pensée* » Le moine demanda : « *Comment peut-on penser la non-pensée ?* » Le maître dit : « *Par ce qui n'est pas de l'ordre de la pensée* » [非思量 *hishiryô*][10].

Par le syntagme *shiryô* (思量) il faut entendre la pensée mesurante, analytique, qui procède par distinctions, c'est-à-dire la pensée qui est aussi à l'œuvre dans le discours philosophique. La pensée de la non-pensée (*hishiryô*) n'est pas de cet ordre-là. Elle n'est pas pour autant absence de pensée. Comment comprendre ceci ? Le problème est que si l'on cherche à comprendre en mobilisant les ressources et les méthodes de la pensée mesurante, on ne saisit pas *hishiryô*. Pour le « saisir » ou plutôt pour le réaliser, il faut

8. Houang-po, *Entretiens*, trad. P. Carré, Paris, Seuil, coll. Points-Sagesses, 1993 : p. 33, 45 et 54.
9. Sur ces questions et sur l'influence du bouddhisme sur Pyrrhon, il est intéressant de lire C.I. Beckwith, *Greek Buddha – Pyrrho's encounter with early buddhism in central Asia*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
10. Dôgen, *Maximes de la méditation assise* (*Zazen-shin*), trad. Y. Orimo, dans *Shôbôgenzô* (éd. intégrale), Vannes, éd. Sully, 2019, p. 197.

*en faire l'expérience*, en développant, par l'exercice assidu de la méditation, cette forme de conscience non discriminante.

Sachant que c'est cette pensée-là, *qui n'est pas de l'ordre de la pensée*, qui importe dans la pratique, et que cette pensée ne s'impose pas avec évidence dans l'expérience ordinaire, un certain discours est indispensable pour encourager à la pratique et donner des indications sur ce qui, à la faveur de cette pratique, va se clarifier. Mais ce discours pourrait-il procéder sur un mode descriptif, celui de la pensée mesurante, celui-là-même qu'il est censé dépasser ou au dépassement duquel il est censé aider ?

De nombreux passages du *Shôbôgenzô* abordent ce problème, sous la forme, notamment, de ce que Dôgen appelle une parole secrète, voilée, dont la compréhension n'obéit pas aux dispositions que nous mettons en œuvre couramment. Car il ne s'agit pas de comprendre sur un mode discursif. La compréhension qui est en jeu ici relève d'un régime différent : « Il n'est pas dit que rester interdit signifie ne pas comprendre et que ne pas savoir signifie ne pas comprendre. »[11] Si la parole est voilée, explique Dôgen, ce n'est que relativement, dans des conditions toujours hypothétiques. *Si* nous sommes à comprendre, c'est qu'elle n'est pas voilée. *Si* nous ne comprenons pas, c'est qu'elle est secrète.

Dans le bouddhisme zen, la pratique de la méditation n'interdit pas le discours. Mais ce ne peut être un discours platement descriptif censé saisir une fois pour toutes, par un rapport de correspondance, la nature de son objet. La lecture des maîtres de la tradition bouddhique reste hermétique à celui qui ne pratique pas la méditation.

Il n'est pas exclu non plus que la méditation puisse elle-même porter sur une certaine parole ou une anecdote. Une école telle que celle fondée en Chine au IXe siècle de notre ère par Lin-tsi (Rinzai) accorde même une importance toute particulière à des formules énigmatiques (*kôan* – 公案), fortement paradoxales, qui déjouent les tentatives de compréhension par la pensée mesurante[12]. Chez Dôgen, qui appartient à l'école Sôtô (initialement dénommée Caodong en Chine), il est question à l'endroit de ces énigmes de trituration (*nen* : 拈, qui désigne aussi l'action de pétrir).

La méditation assise est sans but, sans objet, ce qui a pour effet, « comme l'ombre suit le corps », de calmer le mental. Prise dans sa totalité la pratique approfondie n'exclut pas pour autant le discours. Mais pas au point que celui-ci pourrait se suffire à lui-même : tel quel, il demeure énigmatique. Et il n'est pas possible – au sens où il n'est pas destiné à cela – de trouver une solution à l'énigme par le raisonnement. La clarté s'impose sans qu'on s'y attende, fortuitement, à la faveur de la pratique. Cette dimension rejoint le sens courant de la forme transitive du verbe méditer, sens également présent en philosophie. Car en philosophie, il est aussi important de s'arrêter sur son objet de réflexion, de s'y installer, afin notamment de se laisser transformer par lui. Triturer, c'est rester, revenir sans cesse, pour réduire l'objet énigmatique à sa forme la plus dépouillée, mais c'est aussi, et dans un même mouvement, se réduire et se dépouiller soi-même.

Il reste maintenant à dire quelques mots sur le statut de la philosophie chez Pyrrhon, et à voir l'articulation possible de la philosophie et de la méditation, notamment dans les modalités que nous lui connaissons dans le bouddhisme, en particulier zen.

Si par philosophie on entend une enquête sur les présupposés et les conséquences éloignées de ce que nous tenons pour vrai, la dénotation du pyrrhonisme par ce concept n'est pas sans poser problème.

11. Dôgen, *Mitsugo – La parole secrète*, dans *Shôbôgenzô*, *op. cit.*, p. 883.
12. Par exemple : lorsqu'on applaudit, que fait le bruit d'une main ?

En revanche, si la philosophie est conçue comme éducation des adultes ou mode de vie, au sens développé notamment par Pierre Hadot[13], le pyrrhonisme en présente un exemple chimiquement pur : car tout en lui se joue dans l'exercice et la manière de vivre, mais une manière de surcroît radicalement ordinaire, puisque la vie pyrrhonienne est une vie qui renonce à être plus qu'elle-même, plus que ce qu'elle est, si bien qu'elle n'est même pas un art de vivre.

Voyons maintenant plus précisément la question de savoir si la méditation est étrangère à la philosophie. Avançons ici une hypothèse : méditer, c'est faire l'expérience de ce sans quoi il n'y aurait pas de pensée philosophique possible. Car la philosophie n'est pas une doctrine ; elle n'est pas un corpus de thèses figées ; c'est une activité, qui ne tire sa légitimité que de l'exigence critique qui l'anime. Or cette exigence critique implique un moment où une thèse, ou même parfois toutes les thèses, se trouvent suspendues. Sans un tel moment, pas de démarche philosophique. Par « moment », il n'est pas inutile d'entendre ici l'origine latine du mot : *movimentum*. Le moment est un certain mouvement. Pour qu'il y ait du mouvement, il faut autre chose que des positions : il faut que chacune des positions soit à un instant ou un autre, suspendue. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut y avoir du déplacement et une progression dans l'enquête. Dans l'examen critique qui anime toute démarche philosophique, il y a donc un moment où les positions (les thèses), même les plus solides, ne sont envisagées que comme des propositions (au sens courant du terme), c'est-à-dire des thèses qui ne s'imposent pas d'elles-mêmes et que l'on peut accepter ou refuser. C'est typiquement le cas chez Descartes, dans la première des *Méditations métaphysiques*, où dans le doute radical frappant et l'existence du monde et même la fiabilité de la raison, toutes les thèses et tous les principes susceptibles de conduire vers ces thèses se trouvent suspendus.

Il n'est pas inutile de s'arrêter un instant sur la manière dont la méditation est conçue, ici par Descartes, mais plus généralement à ce qu'il est possible de le supposer, dans l'usage philosophique occidental de ce terme. Il s'agit bien de s'extraire temporairement de toute implication pratique, de se retirer dans l'*otium*, pour considérer de façon suspensive ce qu'on tenait jusqu'alors pour vrai. Dans des conditions aussi privilégiées pour l'activité purement théorétique, le retour critique de cette opération permet d'envisager les hypothèses les plus radicales pour mieux identifier ce qui sort du brouillard des conceptions hasardeuses sédimentées par le sens commun et les écoles. Mais l'opération demeure subordonnée chez Descartes à la recherche du vrai : c'est une activité réflexive qui ne peut atteindre son déploiement optimal qu'en se concentrant sur l'essentiel, sur un terrain dégagé de tout parasitage doxique. Le moment méditatif est ainsi destiné à procurer à la pensée des conditions que le penseur ne peut se donner dans le cours ordinaire des choses par le seul exercice de sa pensée. S'il s'agit de dégager le terrain, c'est donc pour mieux l'occuper, et y pratiquer ce qui importe le plus : ici, saisir le vrai. Dans ce cas cependant, la méditation ne se réduit-elle pas à une réflexion ? Dirions-nous qu'un inspecteur de police médite sur l'affaire qu'il doit démêler ? Réfléchir à la meilleure narration possible, celle qui intégrerait tous les éléments factuels liés entre eux par des connexions causales sans aucun soupçon d'incohérence, cela revient à produire une explication. Mais le même inspecteur pourrait prolonger sa réflexion en une méditation sur la condition humaine, propice à lui délivrer des leçons sur la contingence des situations, se dire par exemple qu'il aurait pu être à la place du

13. En particulier dans P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1995.

criminel s'il n'avait pas fait les bonnes rencontres dans son passé. La méditation apparaît alors non comme une réflexion destinée à expliquer mais comme la forme prise par la pensée qui mesure des enjeux moraux et/ou métaphysiques et en apprécie les effets en termes de transformation de soi.

Dans la perspective du bouddhisme zen, la méditation ne saurait comprendre des opérations réflexives, mais apparaît plutôt comme un moment de vacuité qui n'a pas vocation à être comblé par des conclusions, des leçons quelconques ou des résolutions. Cette vacuité, diront les penseurs chinois apparentés au taoïsme, c'est ce qui rend tout mouvement possible. C'est par exemple le vide médian de la roue du char, dont parle Laozi (Lao-tseu) : sans ce vide médian, la roue ne pourrait pas tourner sur elle-même[14]. Une grande partie de la philosophie occidentale est ontocentrée. Un tel centrage implique une opposition de l'être au néant. Pour le bouddhisme zen, la vacuité n'est pas le néant. Parler de vacuité ne relève pas du nihilisme ; ce n'est pas asserter : « il n'y a rien », car cela reviendrait à une thèse. La vacuité selon le bouddhisme zen, c'est le mode d'être paradoxal de ce qui existe, qui n'a pas de nature propre parce qu'il est conditionné et impermanent. Conditionné, parce que ce qu'il « est », il le doit aux conditions qui ont rendu son apparition possible. Impermanent, parce que parmi toutes ces conditions, aucune n'a de nature propre susceptible d'assurer une stabilité au reste. La réalisation de la vacuité qui n'est pas pour autant anéantissement pur et simple, c'est ce qu'on peut appeler l'éveil. Cette perspective suggère une ontologie paradoxale dont nous ne sommes pas familiers, mais qui est abondamment explorée par les penseurs qui s'inscrivent dans le fil du bouddhisme ou par Zhuangzi.

On trouve chez William James deux démarches en écho à cette ontologie paradoxale : celle portant sur l'expérience pure (dans les *Essais d'empirisme radical*[15]) et la méthode pragmatiste. L'expérience pure est l'expérience que fait celui qui met hors-jeu tous les jugements, toutes les catégorisations en fonction desquelles il ordonne couramment son champ d'expérience, et formatrices de dualités telles que sujet/objet, pensée/matière, etc. Une telle mise hors-jeu est précisément ce dont les méditants peuvent faire l'expérience, en général sur une durée plutôt brève, lorsque l'activité mentale cesse pour un moment. À l'opposé de Hume et de l'empirisme logique, l'idée de James est que tout élément isolé ne peut être obtenu que par abstraction de ce chaos empirique primitif où ce sont les relations qui prévalent sur les supposés éléments. Dans une perspective différente mais pas étrangère, le pragmatisme présuppose une forme de suspension totale des thèses et des concepts, puisque ces derniers ne s'imposent pas d'eux-mêmes, sous la forme de transcendantaux, mais c'est leur valeur en termes d'expérience, leurs effets pratiques *dans* l'expérience qui va décider de leur recevabilité[16]. La démarche explicite de reconstruction engagée quelques années après les *Essais d'empirisme radical* (1912) par John Dewey[17], compagnon philosophique de James, consiste à remettre en question les dualismes (comme par exemple entre théorie et pratique,

14. « Les trente rayons convergent vers le moyeu : / c'est par son vide que la roue peut tourner. […] La matière est utile aux choses, / son absence leur permet d'œuvrer », *Le livre de Lao-tseu*, ch. XI, trad. J. Levi, Paris, Les Belles Lettres, 2018, p. 51.

15. W. James, *Essais d'empirisme radical*, trad. G. Garreta & M. Girel, Marseille, Agone, 2005.

16. « [L]a méthode pragmatique vise à interpréter chaque notion en fonction de ses conséquences pratiques. Quelle différence y aurait-il en pratique si telle notion plutôt que telle autre était vraie ? Si aucune différence pratique n'apparaît, c'est que les deux notions sont pratiquement équivalentes et que la discussion est vaine », W. James, *Le pragmatisme* (1907), Deuxième leçon : *Qu'entend-on par pragmatisme ?* trad. N. Ferron, Paris, Flammarion, coll. Champs, 2007, p. 113.

17. Voir J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*, trad. P. Di Mascio, Pau, Publications de l'Université de Pau-Farrago / Éditions Léo Scheer, 2003.

ou entre esprit et matière) en montrant que les termes de ces dualismes n'existent pas par eux-mêmes pour qualifier des domaines séparés, mais ont été initialement forgés pour ordonner une même expérience dans des conditions historiques particulières, contingentes, impropres par conséquent à valoir pour toute expérience. Reconduire ces couples conceptuels aux conditions de leur genèse, c'est contribuer à redonner à l'expérience humaine son unité. Le pragmatisme est donc moins une affaire de doctrine et de thèses qu'une question d'attitude[18].

Concluons. S'intéresser à Pyrrhon permet d'avancer quelques pistes sur la proximité entre une philosophie entendue comme exercice et la pratique de la méditation. Il a été également vu que la méditation n'interdit pas tout discours et que la philosophie présuppose ce dont la méditation est l'expérience.

La philosophie n'est donc pas étrangère à la méditation. On peut même aller plus loin : si la pratique de la méditation n'entend pas limiter ses effets à la simple absence de trouble, elle doit être adossée à un discours de nature philosophique. Ce discours doit cependant prendre acte des exigences qui découlent de son objet, car celui-ci n'est pas sans répercussions sur la tenue de ce discours. Ce dernier paraît difficilement pouvoir être systématique et converger vers un ou plusieurs concepts architectoniques. Sa fonction serait plutôt indicative : il s'agit de donner lieu, de retrancher, et non pas de saisir sur un mode sémantiquement auto-suffisant. Il suffit de lire la plupart des traités de Plotin ou, dans un autre registre, les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein, pour se convaincre que cette forme d'approche a été largement pratiquée.

Terminons par les questions suivantes, qui paraissent utiles pour distinguer différentes sortes de pratiques philosophiques :

1. Quel degré d'engagement l'exercice de la philosophie exige-t-il en matière de transformation de soi dans la vie ordinaire ?
2. Quelles fins poursuit-on en faisant de la philosophie ?

Plus particulièrement :

2a cherche-t-on simplement à enrichir son expérience, telle qu'elle se déploie à un niveau courant et commun, au moyen d'une réforme de ce régime courant prise en charge par la raison ?

2b ou bien cherche-t-on à explorer des régimes d'expérience différents du régime courant, comparativement plus profonds par rapport à ce dernier ?

3. Si une démarche philosophique se donne la méditation pour objet, partiel ou intégral, tient-elle compte du problème de la différence entre *expérience* et *discours sur* l'expérience ?

18. C'est la thèse défendue par Stéphane Madelrieux dans *William James. L'attitude empiriste*, Paris, PUF, 2008.

# L'ORIENT TOUT ENTIER EN UN SIMPLE BOL

François WARIN
Hon. Lycée Perrin Marseille

*Fils de rien et promis à rien, nous n'aurions que quelques gestes à faire et quelques mots à donner*[1].

René Char

À Maud

*L'ART DU COMMENCEMENT…*

C'est sur le *cas* d'un des beaux-arts, celui de la poterie, celui d'une céramique dont la tradition nous vient d'Orient et que l'on appelle le raku[2], que nous voudrions illustrer de façon exemplaire, ce que nous autres Européens entendons lorsque nous rencontrons le monde singulier et le mode de pensée que nous appelons *oriental*. Il trouve

1. *La nuit talismatique*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1983, p. 496.
2. Cf. B. Leach, *Le livre du potier*, Paris, Les éditions Ateliers d'Art de France, 2003.

effectivement sa finalité pratique dans les activités et les choses les plus modestes de la vie de quotidienne si évidente mais si difficile à dire[3].

La poterie n'est pas un art secondaire, un art parmi d'autres, mais l'art qui nous met en présence du geste artistique, le plus originel, le plus archaïque, le plus élémentaire : celui qui consiste à refaire de ses mains l'antre nourricier, la matrice protectrice qui nous a donné naissance. La poterie : l'origine de l'art, l'art original de l'origine, l'art natif du jour natal, de la magie de la création, l'art du commencement du monde. Voilà qui explique peut-être que, depuis le néolithique, les quelques rares potiers ne font que confirmer la règle la plus fréquente qui assigne le plus souvent aux femmes l'exercice d'un tel métier.

Pour bien comprendre le secret de ce genre de poterie, il faut en outre, me semble-t-il, se reporter plus de 26 siècles en arrière et revenir à la pensée taoïste telle qu'elle s'exprime dans le Tao tö king, dans le livre (*king*) de la voie (*Tao*) et de la vertu (*Te*) attribué à Lao-tseu, c'est-à-dire, mot à mot, au « vieil enfant », au personnage plus ou moins légendaire que l'on imagine traversant la vie, insouciant, émerveillé et rieur.

*LE VIDE*

Le verset § 11 de ce livre cite et met justement la poterie en honneur. Le Tao, le cheminement qui abrite en silence, dit Heidegger, le secret du dire pensif, c'est plus proprement la Voie, la Nature, c'est-à-dire le réel en totalité et en perpétuel devenir, un chemin qui ne mène nulle part et qu'il faut suivre sous peine de vivre dans la désharmonie, l'errance et l'affliction, sous peine de tomber dans tous les pièges tendus par les caprices de l'*ego*. Mais sans le vide, lieu des mutations entre les pleins, il n'y aurait pas de devenir, de même que sans le blanc entre les mots il n'y aurait pas de sens[4] et que sans le « vide » il n'y aurait rien et, en particulier, pas de poterie. Nous savons que ces traductions du chinois et du japonais sont bien aventureuses : la vacuité bouddhique n'a rien à voir avec le nihilisme occidental, le vide n'est pas le zéro, l'*ouk on* de la négation, le rien n'est pas l'effrayant *rien du tout*. Il est plutôt le rien *de* tout et, en tant que tel, « le visage de l'être tel qu'il brille par son absence en tout étant » écrit Pascal David[5] de sorte que le vœu de Flaubert, *écrire un livre sur rien*, pourrait, en en détournant le sens, être celui de tout artiste. Le Ne-ant, le *ne-ens*, rappelons-le, c'est le non-étant, le *mè on* de la privation, « une sorte d'indétermination absolue qui contient en elle la détermination concrète sous toutes ses formes » écrit le traducteur dans une note[6], comme embarrassé de traduire le caractère *wou* par « Néant ». Nishitani, fondateur de l'école de Kyôto, est le premier à avoir pris le risque de lancer une passerelle entre Orient et Occident, rapprochement qui supposait d'abord de penser hors du paradigme occidental marqué par le dualisme cartésien et l'espace homogène newtonien. Ses successeurs

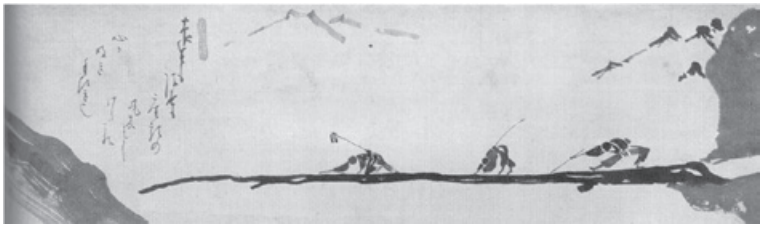
3. Le succès populaire rencontré par le taoïsme aussi bien que par le bouddhisme zen venu, lui aussi, de Chine (bouddhisme chan) et le regain d'intérêt que connaissent les arts martiaux, le tai chi, le qi kong, la médecine préventive chinoise, l'acupuncture, les techniques de relaxation, la cérémonie du thé, le raku, la calligraphie, l'art du haïku, de l'arrangement floral, du jardin zen, le tir à l'arc… donnent une idée de ces modes de pensée à la richesse surprenante auxquels nous avons si longtemps refusé le nom de *philosophie*, comme si cette sagesse ne relevait pas du théorique.

4. Cf. F. Cheng, *Vide et plein*, Paris, Seuil, coll. Points, 2006. Cf. aussi *L'unique trait de pinceau de Shi t'ao. Propos sur la peinture du moine – Citrouille Amère* (1710), trad. P. Ryckmans (Simon Leys), Paris, Hermann, 1970 : le grand traité sur l'aspect philosophique de la peinture, le rôle primordial de l'unique trait de pinceau, quintessence de la peinture, « origine de toutes choses, racine de tous les phénomènes » et la nécessité de laisser des espaces vides pour ne pas « étouffer le souffle ».

5. *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2013, p 1155.

6. Liou Kia-hway, *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1980, p. 636.

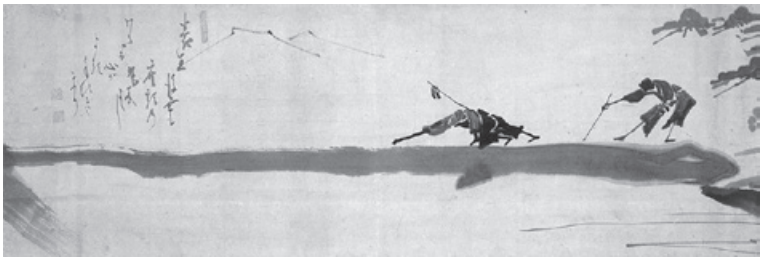
ont tout naturellement amorcé un dialogue avec Heidegger, le philosophe occidental le plus lu au Japon[7]. C'est dans le pays d'Hiroshima et de Nagasaki que pouvait retentir mieux que partout ailleurs la parole du penseur : « La bombe atomique a déjà explosé dans le *cogito* cartésien », *i.e.* dans cette manière qu'a eu Descartes de dresser la seigneurie du sujet pensant face à une nature entièrement dominée.



Mais les images sont toujours plus parlantes que la langue des concepts et, de même que c'est par son creux et son évidement que le pot peut avoir contenance ou que la cloche peut sonner, le « sermon visuel » du peintre Hakuin Ekaku (XVIII[e]) : « Aveugles traversant un pont », témoigne aussi, à sa manière, d'un art du vide. Mais ce pont débouche-t-il vraiment sur le vide catastrophique[8], comme dans le tableau de Brueghel et comme ces acrobates terrorisés se l'imaginent ? Ces humains réduits à la silhouette de menus insectes erratiques avancent par une persévérance absurde sur ce qu'ils imaginent être la Voie. Le dessin pointe leur erreur mais ces souples et élégantes figures qui dansent au-dessus du vide donnent un autre sens à la Voie. Le pinceau du moine leur confère cette grâce tout en les absolvant de leur erreur. Évacuées la peur du néant et l'ambition d'atteindre un but, ils seraient libres danseurs, ouverts à la vacuité du réel. Ils rappelleraient alors le danseur de corde dans la parabole qui ouvre le *Zarathoustra* de Nietzsche et la ligne tendue par Rimbaud d'étoile en étoile pour y danser. N'est-ce pas ainsi que, toujours, du vide et de l'impermanence des choses, peut surgit la beauté ? Voilà ce que semble en effet nous dire, en souriant, le peintre Hakuin, réformateur de l'école bouddhiste rinzaï.

Ce mode de pensée qui, comme on le pressent, est beaucoup plus que l'expression d'un art de vivre nous enjoindrait simplement de nous adapter aux changements et pour le dire dans une langue cette fois-ci plus spéculative, le vide est d'abord pour le taoïsme le fondement et la racine de toute chose. On l'appelle aussi le *tao d'origine*, la *mère du monde*, la *matrice* d'où émane l'Un, le souffle primordial, le *Qi* qui engendre à son tour les deux souffles vitaux du *Yin* (ombre) et du *Yang* (lumière) dont l'interaction régit les

7. Cf. F. Midal, *Nishitani, La religion et le rien*, cité dans Le *Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 677, p. 735.
8. La version du *Manya'an Collection* ne comporte que deux silhouettes et le pont ne débouche pas sur le vide…



changements incessants qui font l'impermanence du monde et de toutes choses. Le vide est ainsi au cœur de la substance et de la mutation des choses comme le précise le verset 11 du Tao-tö-king.

*LA PRÉSÉANCE DU VIDE MÉDIAN*

> Trente rayons convergent au moyeu
> mais c'est le vide médian
> qui fait marcher le char.
> On façonne l'argile pour en faire des vases,
> mais c'est du vide interne
> que dépend leur usage.
>
> Une maison est percée de portes et de fenêtres,
> C'est encore le vide,
> qui permet l'habitat.
>
> L'Être donne des possibilités,
> C'est par le Non-Être qu'on les utilise[9].

Arrêtons-nous d'abord sur le vide médian qui meut toute chose. Ce juste milieu est proprement le site que l'homme habite et ce site est l'unité originaire de l'espace et du temps dans leur réciprocité. C'est « ici et maintenant » et c'est à l'occasion de la moindre chose que le monde se donne à voir, se déploie dans un jeu de contrastes qui n'est pas sans évoquer la pensée d'Héraclite[10] dans la mesure où les termes opposés se répondent les uns aux autres. Il faut par conséquent éviter de figer et d'opposer dans un tragique face à face ou dans une opposition stérile, le ciel et la terre, la vie et la mort, le proche et le lointain, le féminin et le masculin, le bien et le mal… comme nous le faisons en magnifiant la rupture, la *Krisis* qui déchire et sépare à jamais. Ce faisant nous obéissons à la logique occidentale qui stipule, selon le texte d'Aristote, que A et non A ne peuvent pas être vrais en même temps, ce qui est encore une façon de privilégier la disjonction et la tragédie. Par exemple, qu'au face à face du « duel » et de la « montée aux extrêmes » théorisés par le général prussien Clausewitz, s'opposent les principes d'une stratégie proprement taoïste, celle de l'efficacité du non-agir, du stratège et général Sun tzu. Cinq siècles avant J.-C., au temps de Périclès et des stratèges athéniens, il avait défini un *Art de la guerre* qui imprégna profondément la pensée militaire d'un Mao Zedong qui n'hésita pas à procéder à bien d'autres (frauduleuses !) récupérations. « *L'art suprême de la guerre, c'est soumettre l'ennemi sans combat* », car la guerre est une affaire d'esprit beaucoup plus qu'un affrontement de forces. Ce que le surfeur, rusant avec la déferlante de la vague, sait aussi à sa manière, ce que pratiquent également tous les judokas cherchant à déséquilibrer en souplesse leur adversaire afin de le mettre hors de combat.

L'exemple le plus topique du contraste et de la réciprocité des contraires est certainement celui de la respiration que l'Orient bouddhiste, aussi bien que l'Orient des Véda

9. Tao-tö-king dans *Philosophes taöistes*, *op. cit.*, p. 13.

10. « Dieu est jour et nuit, hiver-été, guerre-paix, satiété-faim ; il se différencie comme quand le feu mêlé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux ». Après sa traduction des fragments d'Héraclite, Marcel Conche a pu tout naturellement proposer une traduction du Tao-tö-king, le livre du « royaume du Milieu », signe qu'il existe bien des passerelles entre les pensées venues des antipodes. La vallée en son ubac et en son adret, la vallée qu'on ne peut ni emplir ni épuiser, est pour le taoïsme la meilleure représentation du vide et nous montre comment le Un peut engendrer le Deux.

(d'où sont issus les Upanishads) et celui du Yoga[11], a posé au fondement de toutes les techniques de relaxation. Privilégier la respiration, c'est-à-dire l'alternance d'inspiration et d'expiration, c'est priver de toute signification l'idée même de commencement et de fin. En attirant l'attention sur le renouvellement continu du dedans par le dehors qu'effectue la respiration – à condition toutefois d'expirer profond et de ne rien garder pour soi – l'Orient est parvenu à dédramatiser ou à relativiser la mort[12]. Si le milieu, le vide médian, l'entre-deux, a la préséance sur les bords, s'il prime sur les extrémités, la vie ne peut plus être considérée comme un chemin, un parcours, comme une traversée qui va de la naissance à la mort. La vie est plutôt une continuité, un processus de mûrissement qui nous permet de cueillir les fruits de toutes nos saisons, elle n'a pas de sens, elle n'a ni signification, ni orientation unidirectionnelle. Cette façon de voir ne donne aucune prise à la nost-algie (mal du retour) et aux états d'âme mélancoliques. Elle nous ouvre au contraire à une merveilleuse vacuité où, sans but et sans hâte, ne forçant jamais rien, nous avons loisir de tout développer, *maintenant*, c'est-à-dire dans une maintenance et une tenue en main, comme le dit si bien le français. Lao-tseu n'avait-il pas déjà annoncé une paradoxale « bonne nouvelle » en énonçant cette simple phrase : « il n'y a pas de chemin vers le bonheur, le bonheur c'est le chemin » ?

Il en va de même du proche et du lointain : aux sources de la terre répondent les nuages du ciel et à l'extrême lointain, le Tao qui ne cesse de s'étendre, fait retour dans un recommencement sans fin, un jeu ininterrompu, une alternance en quelque sorte de *big bang* et de *big crush*, l'être et le non-être étant l'envers et l'endroit l'un de l'autre. Il y a donc une proximité du lointain comme un éloignement du proche et un simple bol peut atteindre aux confins de l'univers comme me l'écrivit un jour le plasticien Jacques Bruel. « Supprimer les distances tue » disait sobrement René Char et cela tue aussi bien le proche que le lointain[13].

*« LE PARTI PRIS DES CHOSES »*

Ce vase, cette cruche, ce bol dans leur proximité enveloppée de silence ne sont pas simplement des « ob-jets », jetés devant le sujet qui ne renverraient qu'à lui-même sans jamais ouvrir sur aucun monde, ce sont des « choses » comme celles dont nous sommes d'abord entourés, dont nous prenons soin, dont nous avons souci et dont il serait peut-être bon, aurait dit Ponge, de prendre enfin… le parti.

Alors que les normes exclusives de fonctionnalité, d'« ustensilité » (utilité, mensurabilité, efficience, efficacité) font proprement *disparaître* les objets pour la main qui

11. À l'époque que Karl Jaspers appelle *Achsenzeit*, la « période axiale » ou la « période pivot » pendant laquelle, entre 800 et 200 ans av. J.-C., l'humanité a connu, en Europe, en Chine et en Inde, le plus grand bouleversement de son histoire, celui où furent posés les fondements spirituels de l'humanité avec les présocratiques, les prophètes d'Israël, le zoroastrisme, le bouddhisme, le taoisme, les Upanishads…

12. Voir F. Jullien, dans Y. Haenel et F. Meyronnis (dir.), *Ligne de risque 1997-2005*, Paris, Gallimard, coll. L'infini, 2005, p. 90.

13. R. Char, *La nuit talismatique*, *op. cit.*, p. 767. Cf. aussi M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 195 : « Quelle est cette uniformité dans laquelle les choses ne sont ni près, ni loin, et où tout est pour ainsi dire sans distance ? ».

les prend[14] et que l'on peut même aujourd'hui acheter des fonctionnalités (une voiture de location par exemple) sans devenir propriétaire de l'objet, la possession est au contraire la relation qui institue le rapport le plus profond que l'on puisse avoir avec les choses[15]. En ôtant aux choses leur caractère de marchandise, en les libérant de la servitude d'être utiles, en s'intéressant à leur provenance beaucoup plus qu'à leur valeur d'usage, le collectionneur, disait Benjamin, apparaît alors comme le véritable sauveur des choses. À la suite d'un long usage, il y a des choses qui finissent par acquérir une âme : aussi ne s'en sépare-t-on pas sans en porter le deuil comme les Japonais d'autrefois qui leur faisaient cérémoniellement leurs « adieux ».

Ces choses sont sans doute elles aussi utiles à notre pratique, à notre praxis, elles renvoient à autre chose qu'à elles-mêmes et les Grecs d'ailleurs les appelaient *ta pragmata*, mais elles n'épuisent pas leur être dans l'usage que nous en faisons. Un passage célèbre, souvent cité, de Tchouang-tseu[16], – ce penseur qui, assoupi, rêvait d'être papillon sans savoir si ce n'était pas plutôt le papillon qui était en train de rêver qu'il était Tchouang-tseu – distingue ceux qui voient l'utilité de l'utilité et ceux qui voient l'utilité de l'inutilité. Alors que le métier ne produit ce qu'il fabrique que pour le confier généralement à l'usage et à l'usure, l'artiste, au contraire, fait œuvre, il façonne une chose qui peut être belle et qui n'a d'autre destination que d'*être*, surtout lorsque, justement, on ne peut rien en faire. Mais, disait déjà Balzac dans *Beatrix*, aujourd'hui, nous n'avons plus d'œuvres, nous n'avons que des produits… et vient un moment où, pour les « philistins » – ainsi les appelle Hannah Arendt – l'utilité instaurée comme sens devient un non-sens.

Si nous partions des mots et de leur étymologie pour mieux parler des choses, ils pourraient peut-être nous aider à les dire et à les voir. Les « choses » sont d'abord ce qui met le monde en « cause ». Aucun jeu de mot dans ce rapprochement. Le mot *chose* en français, comme le terme *cosa*, en langues romanes, vient du *causa* latin, la cause, le cas, l'affaire en cause. C'est elle qui nous touche, qui nous concerne mais, comme l'*Ereignis* (événement appropriant) elle nous touche de façon inapparente, modique, *gering* en allemand, mot dans lequel Heidegger entend le *Ring*, l'anneau qui rassemble (*ge*), soit la ronde du ciel et de la terre, des divins et des mortels, ce qui délimite pour nous le monde et nous recueille dans notre finitude, voilà en quel sens il faut entendre la *condition* humaine[17] : *die Dinge be-dingen die Sterblichen*[18], les choses conditionnent les mortels ou plutôt les choses pourvoient au déploiement de notre être fini, déploiement qui s'accompagne d'un renoncement à la prétention démesurée de la subjectivité *inconditionnée* à arraisonner le monde. C'est pourtant elle qui a ouvert la modernité et c'est avec elle qu'elle continue, tragiquement, sa course errante. Ce mot *causa* a été lui-même supplanté par le mot *res, rem* à l'accusatif, qui signifiait « chose » en ancien français, puis « nulle chose » et puis « rien » en raison de son emploi très fréquent en phrase négative.

Or c'est justement ce « rien » qui nous requiert devant ces œuvres silencieuses à l'élégance si tenue, si retenue, si sensible, si discrète, si douce et si délicate. Ces choses de

14. L'être sous la main c'est le *Zuhandenes*, car c'est la main qui ouvre originellement l'environnement et l'éprouve dans son ustensilité en deçà de toute objectivation : voir *Être et temps*, trad., F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986 § 15-16 et § 22. Ajouterons-nous que, à la différence des doigts qui comptent, calculent et qui frappent également la machine, c'est aussi la main qui, dans l'écriture manuscrite, reçoit le don de la pensée ? Dans *La fin des choses. Bouleversements du monde de la vie*, Byung-Chul Han peut conclure : « L'intelligence artificielle ne pense pas parce qu'elle n'a pas de main » (trad. O. Mannoni, Arles, Actes Sud, 2022, p. 101).
15. W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, Cerf, Paris, 2009, p. 52.
16. *Philosophes taoïstes*, *op.cit.*, § 1, p. 92 ; § 26, p. 299.
17. Condition vient de *condere* qui veut dire fonder mais il n'appartient qu'au mythe ou à la poésie d'en parler.
18. Mot à mot : les choses conditionnent les mortels mais Heidegger écrit *be-dingen* avec un tiret pour faire ressortir *das Ding*, la chose : cf. *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 244. Cf. aussi, S. Camus, *Heidegger*, Paris, Ellipses, 2017, p. 149 *sq*.

rien, ces choses minuscules et si modestes en leur grande simplicité nous prodiguent justement ce que Rilke, en son ouvrage sur Rodin[19], appelait « le grand apaisement des choses poussées vers rien », ce goût d'absolu que les peintures silencieuses d'un Morandi, par exemple, ont cherché inlassablement dans le presque rien. « D'une manière ou d'une autre il faut que j'arrive à faire des choses ; pas des choses plastiques, mais des choses écrites – des réalités qui résultent d'un métier » écrivait Rilke à Lou Andréas-Salomé, le 10 août 1903, en ayant en vue la réalité sensorielle de la chose, le texte et le corps matériel, silencieux et enchanté de ses poèmes.

Ces choses ici ce sont d'abord des bols, des pots, des vases, des pichets, des saladiers parfois des théières. Et ces choses ont bien des caractères en commun : elles sont creuses, façonnées autour d'un vide matriciel, autour d'un trou, d'une lacune qui donne *contenance*, et la *contenance* dans notre langue, est précisément ce qui donne stature et tenue. Dans ce vide, l'âme même de l'œuvre s'y concentre comme en un abri et une ressource silencieuse et muette. Georges Braque qui peignit tant de bols l'avait très justement exprimé en nous proposant cette analogie : « Le vase donne une forme au vide comme la musique au silence »[20].

Magnifique aphorisme qui fait bien évidement écho à ce poème de Francis Ponge :

> Pas d'autre mot qui sonne comme cruche. Grâce à cet U qui s'ouvre en son milieu, cruche est plus creux que creux et l'est à sa façon. C'est un creux entouré d'une terre fragile : rugueuse et fêlable à merci.
> Cruche d'abord et vide et le plus tôt possible vide encore.
> Cruche vide et sonore.
> Cruche d'abord et vide et s'emplit en chantant.
> De si haut que l'eau s'y précipite, cruche d'abord et vide et s'emplit en chantant[21].

« Ce qui fait du vase une chose ne réside aucunement dans la matière qui la constitue mais dans le vide qui contient » écrit Heidegger, dans l'article intitulé justement *La chose*[22]. Ces choses qui enveloppent un rien en leur creuse blancheur et qui sont enveloppées de silence, résonnent pourtant de toute l'ampleur du monde qui nous embrasse tout entier dans notre finitude d'être mortel. Ainsi le don tacite et l'appel silencieux de la terre, de la terre fragile « rugueuse et fêlable à merci », renvoie à l'eau du ciel qui l'emplit et au jeu du monde qui porte secrètement l'être des choses. Personne plus que Rilke dans la neuvième élégie n'a su dire d'une façon aussi intense et déchirante le miracle que peut constituer une telle présence à la fois éphémère, éternelle et irrévocable. La chose est chose du monde et elle contraste avec la sérialité monotone de l'objet industriel, produit quelconque qui s'use, s'épuise, et dans lequel « on n'aperçoit plus que l'utilité toute nue »[23]. Pour la chose au contraire, chaque fois, écrit-il, c'est la première fois, la première fois du commencement du monde, le miracle d'un éveil instantané, le cœur de l'éternel.

> Une fois chaque chose, seulement une fois.
> Une fois et jamais plus. Et nous aussi
> une fois. Jamais plus.
> Mais ceci, avoir été une fois – même si ce ne fut qu'une fois –
> avoir été de cette terre, cela semble irrévocable[24].

19. Notons ce conseil du « bouc sacré » à celui qui fut son secrétaire : « *Transformez votre angoisse et recherchez le vide puissant du travail qui est devant chaque page blanche* ».
20. G. Braque, *Le jour et la nuit*, Paris, Gallimard, 1952.
21. *Cinq sapâtes* illustré de 5 gravures de Georges Braque, Galerie Michel Fillion.
22. *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 200
23. M. Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard., 1962, p. 35.
24. *Les Élégies de Duino*, Paris, Aubier, 1943, p. 91.

*LE RIEN* DE *TOUT*

Pour suivre la Voie, pour agir en étant en accord avec elle, pour avoir une Longue Vie en évitant la hâte et le stress, pour tout bonnement ne pas faire le jeu de la mort, la méthode adéquate est celle de l'efficacité du non-agir. « Agir » c'est bien souvent être en perpétuelle rupture avec la nature et la nature, elle, n'agit pas, elle est pure spontanéité, elle ne prémédite rien, elle ne pilote rien, elle est sans but et ne va nulle part. Nous sommes ici aux antipodes d'une certaine pensée occidentale pour laquelle l'homme, *homo faber* suprêmement actif, doit devenir, *comme maître et possesseur de la nature* en lui imposant sa volonté. On sait que Descartes annonçait ainsi, dans la sixième partie du *Discours*, la venue d'une philosophie qui ne serait plus seulement spéculative. Il ne faisait pourtant que s'inscrire dans une longue tradition et que répondre à un commandement, celui qui, venu du plus profond de l'Ancien Testament, a toujours été totalement inaudible pour la pensée orientale : *tu domineras la terre et tu la soumettras*.

Et le fait est là : la science occidentale a modélisé la nature et l'a réduite à n'être qu'un ordre intelligible. La nature parle en *langage mathématique*, disait Galilée, et les *caractères* avec lesquels *le grand livre de l'univers* est écrit sont *des triangles, des cercles et d'autres formes géométriques*. *Toute ma physique n'est que géométrie*, disait de son côté Descartes, dont la physique, toute fantaisiste qu'elle soit, était pourtant philosophiquement réussie, puisqu'elle reposait sur la réduction métaphysique de la nature à la *substance étendue* et au mouvement. Mais ces formes géométriques régulières, ces formes symétriques sont privées de toute spontanéité, elles appartiennent, disent les Hindous, au voile de Maya, à l'ordre de la mesure qui est celui de l'illusion et de la convention[25], elles restent à l'écart de la vraie naturalité qui est celle de l'écoulement intemporel et paisible du Tao. Celui-ci, parce qu'il est fluide, totalement insaisissable et que, sans but et dénué de sens, il nous semble inhumain, ne remplit d'effroi que celui qui veut classer, mesurer, saisir et accaparer toute chose. « Le ciel et la terre ne sont pas humains : /Ils traitent tous les êtres comme chiens de paille » est-il écrit au chapitre V du Tao-tö-king sans que cela affecte le moins du monde une sérénité désabusée mais joyeuse.

L'art occidental lui-même est entièrement centré sur l'homme, construit à partir du point de vue d'un sujet qui impose une forme, un ordre ou un style à une matière ou à une nature qui en seraient dépourvues. Le planificateur souverain impose à une matière brute et inerte (*hylé*) une forme (*morphé*) visualisée mentalement. Cela apparait typiquement dans un jardin à la française où la nature a été mise sous le joug, entièrement soumise à la liberté d'une volonté, d'un projet, d'une intention.

Dans les sociétés orientales traditionnelles, l'homme, au contraire, n'est ni un individu ni un sujet[26], un sujet sans temps ni lieu n'existant que parce qu'il se pense, c'est un être d'appartenance parvenu au silence car il appartient au monde, il ne le domine

25. D'où le rejet total par le taoïsme du confucianisme fondé sur le respect des conventions linguistiques, éthiques, légales et rituelles qui coordonnaient les relations sociales mais aussi sur l'intelligence, l'étude, le savoir, la pensée, tout ce qui, pour le taoïsme, non seulement bride la spontanéité mais toujours divise, scinde, brise l'unité fondamentale du Tao. Il n'y a de véritable apprentissage que celui qui relève d'une « pédagogie négative » qui n'intervient pas, dira de même Rousseau. Il faut, pour le taoïsme, non pas progresser dans le savoir mais régresser, redevenir un enfant, non pas apprendre mais désapprendre et oublier. Le sage taoïste est fondamentalement sans idée, sans nécessité, sans position, sans moi nous rappelle le sinologue François Jullien dans *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, (Paris, Seuil, 1999), un « homme sans qualité » absolument disponible. « Le principe du Tao est la spontanéité » (Lao-tseu) et « le Tao, réalité ultime, ne sait pas comment il crée l'univers, les choses simplement se créent mais personne n'en sait l'origine » (Tchouang-tseu). Reste, qu'accomplissant la dialectique du Tao, le chinois est confucéen le jour et, dans le très érotique « Ravin du monde », taoïste la nuit.

26. Rappelons que la langue japonaise proscrit l'usage des pronoms personnels. Ainsi pour dire « Je t'aime », le « je » et le « tu » ne sont pas exprimés. On dit simplement *suki du*, « amour est ».

pas et, dans l'art pictural chinois, par exemple, il ne fait que s'insérer, minuscule dans la totalité que forment *terre et ciel, divins et mortels*. C'est d'abord la terre, la matière que l'on écoute, c'est elle qui vous inspire et qui vous guide et la main n'est plus alors un simple organe ou un instrument, car c'est elle qui sent, qui dit, qui raconte une histoire, qui ouvre un monde et réchauffe le cœur. « Qui songe a les mains simples » écrivait Mallarmé attestant que la main est pensante et que la main avec la langue tout uniment caractérisent l'être de l'homme. Depuis le paléolithique les hommes de la préhistoire n'ont-ils pas choisi, sur tous les continents, de se représenter ainsi : portrait de l'homme en main[27] ? L'homme œuvre par la main comme c'est par la main aussi qu'advient la prière et en effet, quand cesse tout affairement, les mains se joignent dans un geste de recueillement, l'attention silencieuse aux choses étant déjà religion, « prière naturelle » disait Malebranche. « Les choses ont leurs secrets, les choses ont leurs légendes / Mais les choses murmurent si nous savons entendre », chantait Barbara. C'est la main également qui salue et remercie, c'est elle, continue Heidegger, qui fait signe et qui prête serment, qui offre et qui reçoit, qui s'offre et se reçoit dans l'autre, qui caresse et qui étreint[28]. Mais secourable, elle ne l'est que dans la mesure où celle qui donne peut également refuser, dissimuler, dérober, et où celle qui caresse peut devenir hostile, frapper, donner des coups et tuer. Dualité, polarité qui a pu quelquefois caractériser l'opposition des genres et des cultures. L'Orient est femelle, disait Saint-Simon, comme l'Occident est mâle. Cela ne signifie pas que l'Orient ignore le côté ou le versant mâle de la réalité, bien au contraire puisque l'opposition du Yin et du Yang est pour le taoïsme le moyen de toute création ; mais il donne le privilège au féminin, à la « femelle mystérieuse », au Yin, à ce qui est faible sur ce qui est fort, à ce qui est souple sur ce qui est rigide, à ce qui est doux sur ce qui est dur, une façon de perturber le cerveau, de briser, par des paradoxes, des *koan*, les cadres rigides et réifiants de la pensée. « La faiblesse, dit le Tao-tö-king, est la méthode de la Voie et la nature réalise toujours le grand par le faible et le menu ». Mais la réciproque est vraie, et si l'Occident veut rester humain, il lui faudra bien de quelque façon prendre au sérieux ce qu'il y a d'oriental en lui et qui, heureusement, commence enfin doucement à s'éveiller.

### *L'EXEMPTION DU SUJET : LA SPONTANÉITÉ*

La technique de la céramique raku est née, au Japon, au XVI^e^ siècle, bien longtemps après les origines du taoïsme. La rencontre d'un potier venu de Corée et d'un grand maître de thé, la rencontre donc d'un homme du peuple et d'un lettré raffiné sachant goûter, avec la légère amertume du thé vert, le sentiment d'un présent indéfiniment durable, en fut l'occasion. Le maître de thé reconnut d'emblée dans les bols rustiques du potier l'esprit de *wabi-cha*, i.e. la spontanéité et le charme de l'irrégularité caractéristiques du *wabi*. L'humilité et la simplicité mais aussi la beauté fugace de l'imperfection dont témoigne (*wabi*) un simple bol peuvent résonner de toute l'ampleur du monde et avoir alors le pouvoir, en répondant à notre attente, de nous relier directement à la nature : rassemblant le monde, il donne figure au vide matriciel.

Toute la technique du raku consiste à être disponible à ce qui vient du dehors, à admettre qu'on ne maîtrise pas tout et même à suspendre la maîtrise du sujet en provoquant des événements ou des accidents qu'il est impossible de reproduire à l'identique

27. Cf. notre : *Au commencement la beauté. De Lascaux à Chauvet*, Paris, Arléa, 2021.
28. Cité par J. Derrida, *La main de Heidegger* (*Geschlecht* II), conférence prononcée à Chicago en 1985, *Heidegger et la question*, *De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1990, conférence disponible également en ligne.

sur deux poteries successives. Cela donne des résultats très aléatoires mais à chaque fois des œuvres uniques et variant à l'infini. Ce sont par exemple les bols de thé sur les flancs desquels, par l'effet d'une heureuse maladresse, on a laissé couler l'émail de façon irrégulière. Mais c'est surtout le choc thermique subi par la pièce qui provoque le tressaillement, l'étoilement de l'émail caractéristique du raku qui rappellent les craquelures des écailles chauffées de la carapace de tortue : dans leur tracé capricieux, la divination chinoise du Yi King cherche, depuis 3 000 ans, à interpréter, comme sur la tache d'encre éclatée d'un Rorschach, l'énigmatique destin des hommes, et à réduire la tragique incertitude de leurs prises de décisions. La céramique sortie brutalement du four est donc craquelée et tout de suite enfumée, plongée dans une atmosphère carbonée. Alors la glaçure et la pâte réagissent encore en produisant des effets de surface lustrés tout à fait singuliers. Irruption de présence, celle de la magie d'un *punctum* qui, sur la chose harmonieusement fissurée, achève de vous atteindre, de vous piquer, de vous blesser[29].

On pourrait à ce sujet inverser la célèbre formule de Freud *Wo Es war soll Ich werden*[30] et écrire : *Wo ich war soll es werden*, puisqu'une telle technique permet au sujet de lâcher prise, d'écarter le « moi », d'ébranler l'« ego » et de laisser le « ça » agir. Le « ça », avec le raku pourrait être la rencontre de l'histoire et de la terre, de celle du feu et de l'eau, ou bien le jeu de la terre et de l'émail. La technique alors, loin de se réduire à un simple procédé, pourrait être le principe générateur de l'œuvre qui, à la pointe de la modernité, évoque les toiles nouées ou enduites de couleur, les pliages et les pliures de Simon Hantaï avec lesquelles le peintre, en laissant advenir « ce que la peinture lui veut », fait disparaître le peintre comme sujet et la peinture comme représentation du monde par l'homme comme sujet. Il s'agit seulement de *laisser être* en remontant de l'homme comme sujet à l'homme comme *Dasein* ou à l'homme comme être au monde, une façon de renouer avec l'impensé d'une très vieille tradition.

*PAUVRETÉ*

Il y a évidemment du style dans une telle céramique mais le style, bien loin d'être indiscret et de s'affirmer comme tel, reste inapparent, imperceptible, insoupçonnable. Il en va en art comme il en est dans la méditation : on reste dans la quiétude, on s'installe dans le rien, jamais on n'ajoute (du savoir, de la vertu…), toujours on retranche (les idées reçues, les désirs encombrants…), on ne cherche pas à gagner mais à perdre, on va vers la pauvreté, vers une pureté et une austérité comme, en Occident, le *poverello* d'Assise nous l'a enseigné. « Heureux les pauvres en esprit, heureux ceux qui ont le cœur pur, heureux ceux qui ont fait le vide de toutes choses et ont tout quitté ». En étant absolument rien, n'ont-ils pas fait l'expérience du tout ? Il y a pourtant ici création mais, comme dans la kabbale d'Isaac Louria, le créateur s'est, selon toute apparence, retiré et anéanti dans la création, il a fait le vide. L'artiste s'est effacé dans son œuvre, il n'est présent que par son absence et cette fois, c'est l'*art* qui *cache l'art* ainsi qu'Ingres le préconisait. Alors, comme dans un jardin zen, le comble de l'artificiel coïncide avec le comble du naturel. Seul le Rien demeure et comme sur la tombe d'Ozu, le plus japonais des cinéastes, sur laquelle n'est sobrement inscrit que le simple signe MU, Rien. Dans

29. Dans *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Gallimard Seuil, 1980, Roland Barthes distingue le *studium*, le champ d'informations d'une photographie, de la virulence et de l'intensité du *punctum* qui seul déchire le continuum de l'information et qui nous expose et nous rend vulnérable. Le beau disait Montaigne n'exerce pas notre entendement, il ravit et ravage (*Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1967, p. 109).

30. *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1989 : *Là où était le ça doit être le moi* (ou comme traduit Lacan Là où c'était je doit advenir). L'inversion de la formule donne : *Là où était le moi doit être le ça*.

*La Guerre et la Paix*, le Prince André, l'homme héroïque et toujours debout, est soudainement blessé. Il tombe alors sur le dos, il ouvre les yeux, s'éveille à son vrai Soi sans forme et sans qualité et ne voit rien au-dessus de lui :

> Il n'y avait que le ciel, un ciel haut, légèrement voilé mais cependant infiniment haut sur lequel glissaient lentement des nuages gris.
> Quel silence, quelle paix, quelle majesté […] comment se fait-il que je ne voyais pas auparavant ce ciel infini et quelle joie de le connaître enfin !
> Oui, tout est vanité, tout est mensonge à part ce ciel : rien, rien n'existe que lui, mais cela aussi n'existe pas, il n'y a rien, il n'y a que le silence, le repos et Dieu en soit loué[31].

*ÉTHIQUE : « COHABITER AVEC SES FAUVES »*

C'est aussi dans la sphère proprement éthique que la pensée asiatique de la Voie a cherché à échapper à cette prétendue « volonté » exaltée par l'Occident, faculté qui, dans la morale, semble réprimer et réduire en servitude tout ce qu'il y a en nous de plus vivant. Mais la « volonté », ne serait-elle pas une fiction, un fantasme sans réalité ? *Le pilote en son navire*, pour reprendre la métaphore de Descartes, n'est bon marin que parce qu'il sait que seul le vent peut faire avancer le navire et qu'il doit d'abord savoir lire les vents pour les infléchir et ruser avec eux. C'est ainsi qu'on louvoie et qu'on arrive au port. Pendant des siècles les morales traditionnelles de l'Occident ont été des morales ascétiques du ressentiment, solidaires d'un dualisme opposant, dans l'arène de la psyché, la raison à la chair et aux passions et demandant aux hommes de mater les désirs ou de réprimer les pulsions. La morale a fait de nous des êtres peureux et timides, réguliers et corrects, des « bêtes de troupeaux », écrivait Nietzsche, dénonçant le destin de mort – le nihilisme – qui, avec platonisme et christianisme, se serait abattu sur l'Occident. Et pourtant, *celui qui pense le plus profond aime le plus vivant*, écrivait Hölderlin dans son poème *Socrate et Alcibiade*. Et quoi de plus vivant en nous que la puissance d'affirmation de l'éros qui n'a jamais perdu un combat, quoi de plus fougueux que le désir vivifiant, que le *conatus* qui, essentiellement, nous fonde. Loin de procéder du manque et de l'indigence, il ne fait qu'un avec le sentiment de puissance d'où provient une générosité qui *est surabondance et force*, comme Nietzsche le soulignait encore[32]. Mais au lieu d'écouter ce désir unifiant qui fait notre essence, au lieu de faire confiance à la « grande raison du corps » et d'orienter la vie désirante dans le sens de la joie, d'une direction ascendante et généreuse, le christianisme n'aurait su que proposer à ses fidèles que brimades et mortifications de la chair comme s'il fallait abaisser le corps pour élever l'esprit. Mais l'élévation de l'un ne va pas sans l'élévation de l'autre, l'augmentation de la puissance d'agir du corps accompagne toujours celle de la puissance de penser de l'âme. On voit que le *wou wei* n'est pas le laisser aller d'un déchaînement sans frein, résultat d'un pernicieux, d'un toxique retour du refoulé. Nietzsche l'avait pronostiqué : « Le christianisme a empoisonné Éros, il n'en est pas mort, mais il

31. L. Tolstoï, *La Guerre et la Paix*, Paris, Gallimard, 1943, t. I, p. 357.
32. Contre toute attente, l'on trouve en Occident la meilleure approche du *wou wei* chez le penseur de la Volonté de puissance : « J'ai trouvé la force là où on ne la cherche pas, chez des hommes simples, doux et obligeants, sans le moindre penchant à la domination – et inversement le goût de dominer m'est souvent apparu comme un signe de faiblesse intime ». « Les Allemands croient que la force doit se manifester dans la dureté et la cruauté alors, ils se soumettent volontiers et avec admiration […]. Ils ne croient pas facilement qu'il puisse y avoir de la force dans la douceur et le silence », *La volonté de puissance*, F. Würzbach (éd.), trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, vol. II, livre IV, respectivement § 161 et § 162.

est devenu vicieux[33] ». Victimes du refoulement, les pulsions qui font retour reviennent comme des bêtes irrationnelles, incoercibles et monstrueuses, incapables de se conduire d'elles-mêmes et à nouveau sommées de se soumettre à la répression, au contrôle, à la domestication, aux efforts surhumains d'une « volonté » qui fait pourtant à chaque fois l'expérience de son impuissance.

« Je suis maître de moi comme de l'univers, je le suis, je veux l'être, ô siècles, ô mémoire ! » proclame le Cinna de Corneille. Le fantasme d'une volonté despotique dont l'empire absolu s'élèverait fièrement au-dessus de l'animalité en nous et hors de nous, voilà justement ce que la pensée orientale du *wou wei* récuse, comme elle récuse la séparation et la soi-disant hiérarchie qui, de l'animal, nous mènerait jusqu'à l'homme. Reconquérir au contraire le silence originel dont nous nous sommes écartés dès notre plus jeune âge, retrouver la quiétude animale d'avant le langage, tel est le vœu d'une pensée qui ne se laisse pas aveugler par la démesure et qui ne connaît pas l'excès d'intellectualité dont l'Occident a pu souffrir. Il est merveilleusement résumé dans le conseil que nous donna, en son temps (XVII^e^), Sir Thomas Browne : « nage calmement dans le courant de ta propre nature et agis comme un seul homme »[34]. Ou encore, pour tenter de se régler sur un modèle absolument différent mais nullement inférieur, celui de l'animal : comme le sage zen, approche-toi au plus près de l'énigme et du secret du vivant, approche-toi de ton chat, de celui qui échappe radicalement à ta prise et à ta compréhension et qui, au grand jamais, ne se laissera affaiblir ni domestiquer.

Le raku s'inscrit lui aussi dans la tradition du *wou wei* et il n'est rien d'autre que cela : la rencontre de l'art le plus raffiné et des obscurs et imprévisibles pouvoirs de métamorphoses de la matière, l'accouplement de l'homme et de la terre salvatrice qui vous rebranche à l'essentiel et reconduit l'œil et la main au vent, au fleuve, aux nuages, au cratère et aux flammes, aux quatre éléments appelés ici à se conjoindre. La terre a été puisée avec respect, sensuellement caressée, charnellement malaxée, pressée, modelée avant que la pièce crue soit passée au four et soudainement plongée dans le froid et le sec afin que les tensions de la terre en viennent presque à se rompre. C'est ainsi que, dans ce qui est pourtant œuvré, peut advenir la convergence et la réconciliation d'ondes adverses avec lesquelles se résolvent et s'apaisent les contraires. C'est le sentiment que donnent les œuvres vibrantes, à la fois si douces, raffinées et si âpres et si barbares de l'ouvrière qui, dans cet art du feu et cette sorte d'« alchimie du quotidien »[35] n'a jamais cessé de s'ouvrir à l'impossible. Mais que de temps, de patience, d'efforts et de difficultés pour atteindre la simplicité et le laisser-être[36] nous laissant aux prises avec les paradoxes et avec l'aporie récurrente de tous les exercices spirituels ! Non seulement on ne cherche jamais que ce que l'on a déjà trouvé, mais celui qui regarde trop où il va et qui le cherche, le perd[37] ! Ne saisissez pas ! Ne cherchez pas ! À chaque cuisson, comme

33. *Par-delà le bien et le mal*, *Œuvres*, vol. II, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, quatrième partie : Maximes et interludes, § 168, p. 627.
34. Cité par Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2020 : c'est ainsi que l'auteur interprète *l'éthique diplomatique de Spinoza*.
35. R. Marteau, *Conduire l'acte dans la matière*, Montréal, Le Jour, 28 septembre (L'œil ouvert, p. 154, 159).
36. *Gelassenheit* mot du mystique rhénan Maître Eckhart repris par Heidegger pour parler d'un non-vouloir étranger au déchaînement sans frein qui serait celui d'un laisser-aller ou d'un laisser tomber. En rendant possible, au-delà de l'opposition de l'activité et de la passivité, un rapport non-métaphysique à tout ce qui est, la *Gelassenheit* ouvre en même temps aux Occidentaux que nous sommes un accès à cette dimension d'être que pointent le Tao et le Zen. « *Ich will nicht wollen* » (je veux ne pas vouloir) disait la poétesse Zvetaieva et Heidegger : « Alors que nous cherchons ensemble ce que c'est que penser, ce que je veux au juste, en méditant ainsi, c'est ne pas vouloir ». L'idée de volonté est l'obstacle le plus résistant à toute tentative de comprendre le sens original de l'agir humain. Cf. *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 1392.
37. A. Watts, *Le bouddhisme zen*, Paris, Payot, 1978, p. 140.

devant la combinaison inattendue d'un coup de dés, c'est la surprise devant la chance, devant l'échéance, devant les nouvelles possibilités réalisées, rappel par-delà les millénaires traversés, de l'antique adage : celui qui se livre au Tao, rien ne lui est impossible dès qu'il pratique le non-agir ou *wou wei*. À chaque cuisson, c'est la surprise et parfois l'émerveillement selon que l'augure a été bon ou mauvais.

### KINTSUGI *: MAGNIFIER SES BLESSURES*

Il n'y a peut-être pas de meilleur *analogon* matériel de la vulnérabilité, de l'infinie précarité du vivre et du vivant que ces bols de raku qui, de toutes leurs craquelures exhibent, mettent en avant leur splendide et éclatante fragilité.

Toutes les poteries sont fragiles, sont passibles non seulement de chutes, de bris accidentels, mais lorsque les lignes de faille, les fêlures internes à une terre trop poreuse s'élargissent de fentes, de craquelures, d'éclatement, de cassures elles annoncent les prémisses d'une rupture à venir[38]. De même à tout moment, la vie, tout d'un coup, peut se fracasser et nous être ôtée.

Il y a des blessures dont on ne se remet pas, une vulnérabilité à l'égard de laquelle nulle cuirasse, nulle carapace ne peut nous prémunir, une enfance dont on ne guérit pas, des pertes dont on ne fait jamais son deuil si bien, que pour l'essentiel, nous sommes souvent les fruits de nos propres blessures. « Oubliez la perfection. Il y a une fêlure en toutes choses. Et c'est à travers elle que passe la lumière », chante aujourd'hui Léonard Cohen comme en écho à ce mantra bouddhiste : « Notre cœur peut devenir fort à l'endroit de la coupure » et l'on ne construit jamais rien qu'à partir de ce qui a cédé, qui a cassé, qui est entré en crise. En 1878, Nietzsche écrivait lui aussi que la santé d'un individu ou d'une communauté suppose toujours la blessure, la mutilation ou la faille de la maladie car c'est par cette lésion que s'introduit « l'infection du nouveau »[39]. Le « génie du cœur », poursuivait-il, rend chacun « plus incertain, plus tendre, plus fragile, plus brisé »[40].

Alors, faisons comme dans la technique japonaise du *kintsugi*, coulons un filet d'or dans la fêlure du bol qui s'est brisé[41], comme Tchékhov disait « réparer les vivants ». Une façon à la fois de conjurer et de magnifier les blessures, les cicatrices, les fêlures, les fractures au lieu de les occulter, de les dissimuler, de les cacher, de les faire oublier. Réparer plutôt que maîtriser en faisant éclater la beauté jusque dans l'imperfection, jusque dans la fugacité et l'impermanence.

Plutôt que de tenter de retrouver une impossible perfection, une improbable intégrité en effaçant la perte, plutôt que de dissimuler défauts, failles, fissures, fentes, déchirures, affronter, assumer l'absolu de notre finitude qui seule nous élève et nous grandit. C'est peut-être à cela aussi que nous convient silencieusement ces techniques venues du Japon.

Le nom de raku que l'on traduit souvent par le bonheur dans le hasard nous le rappelle : *l'heur*. Le bon-heur (*bon-augurium*), ici aussi, s'il se prépare, est essentiellement un bonheur de rencontre que l'on ne convoite ni ne recherche, qui ne dépend pas de nous et qui disparaît dès qu'on l'anticipe par quelque calcul. Quand on est disponible à

38. « On peut se briser de soi-même et non par un choc ou une agression venant d'ailleurs », J.-L. Chrétien, *Fragilité*, Paris, Les Éditions de minuit, 2017. Cf. aussi J.-L. Nancy, *La peau fragile du monde*, Paris, Galilée, 2021.
39. *Humain trop humain*, § 224, cité par B. Stiegler, *Nietzsche et la vie*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2021, p. 332.
40. *Par-delà le bien et le mal*, *op. cit.*, § 295.
41. Le kintsugi, littéralement la « jointure en or » consiste à saupoudrer de cendre d'or ou d'argent la laque rouge mélangée de farine et de liant faisant office de colle.

l'émerveillement et lorsque enfin cela *arrive*, cela s'appelle un événement qui relance la vie, qui la sort de l'enlisement, un événement qui se suffit à lui-même et n'a pas besoin de se justifier : quand je danse, je danse, écrivait Montaigne, le plus taoïste de nos écrivains[42]. Quand je manie, travaille et tourne la terre en me concentrant sur cette activité manuelle, je manie, travaille et je tourne la terre… pourrait dire la potière, coupant court à tous nos savants discours. Et, à l'évidence, se confier ainsi, dans le non-vouloir, à la vie sans but et au monde comme il va, absolument, cela suffit[43].

42. Comme, après tant d'autres, nous l'avons signalé dans notre *Montaigne. Du repentir*, Actes-Sud, 2001. « Lorsque tu marches contente-toi de marcher, lorsque tu es assis contente-toi d'être assis » : l'erreur procède de l'effort fait pour dissocier l'esprit vis-à-vis de lui-même. Voir A. Watts, *Le bouddhisme zen*, *op. cit.*, p. 151.
43. « La confondante réalité des choses / Est ma découverte de tous les jours / Chaque chose est ce qu'elle est / Et il est difficile d'expliquer à quiconque à quel point / Cela me réjouit, / Et à quel point cela me suffit », F. Pessoa, *Œuvres poétiques*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 2001, p. 59

# LA LIBÉRATION SELON LE YOGA ET LE VÉDĀNTA[1]

Martine CHIFFLOT
Université Lyon 1

Identifier une philosophie indienne, à l'instar d'une philosophie européenne ou africaine, pourrait revenir à caractériser tous les courants et tous les auteurs originaires d'un sous-continent (voire d'une nation) pourvu d'une identité forte et reconnaissable, nonobstant les très nombreux peuples, langues et ethnies qui le composent ; elle pourrait aussi, et surtout, s'efforcer de dégager quelques constantes, par-delà les différences et les contradictions, apparentes ou réelles, ou bien encore dégager un noyau dur, significatif d'une identité spirituelle singulière – c'est plutôt à ce dernier choix que je me résoudrai. Dès la naissance du pays des Bhāratas, et, jusqu'à nos jours, la « pensée » a connu une place prépondérante en Inde. La désigner comme philosophie reste toutefois problématique, eu égard au lien étroit qui la rattache à des révélations et à des traditions religieuses aussi caractéristiques que complexes et diversifiées.

De nos jours, un penseur comme Satish-Kumar, l'auteur de *Tu es donc je suis, Une déclaration de dépendance*[2], a pu attirer l'attention des Occidentaux par sa critique des fondements de la « philosophie cartésienne égotique » qui, selon lui, mène le monde à sa perte. Il rappelle que « le Soi n'est jamais isolé, séparé des autres et du vivant pour les deux grandes philosophies indiennes, au contraire de la théorie cartésienne ». Il critique ainsi

> le dualisme cartésien, séparant d'un côté le sujet pensant humain, de l'autre le monde non-humain, considéré comme un ensemble d'objets à disposition – un dualisme qui fonde notre droit d'emprise sur le vivant, incapable de penser notre dépendance à

1. Les termes sanskrits *mis en italique* correspondent à des mots transcrits tels quels avec leurs signes diacritiques, ceux qui ne le sont pas correspondent à des noms propres, à des noms de systèmes, écoles, etc., peu ou prou intégrés dans les lexiques occidentaux. J'ai toutefois tenu à toujours marquer les voyelles (longues ou courtes), les diphtongues, les palatales, les sons annexes, etc., en gardant les signes diacritiques actuels plutôt que les anciens signes (accents circonflexes, « sh », etc.). Il n'y a pas en sanskrit de majuscules ni de tirets, les mots s'agglutinent en longs composés. Dans les citations, les choix de transcription des auteurs sont par ailleurs respectés. On pourra en effet lire : Çaṇkara, Śaṃkara ou Śaṇkara, chez tel ou tel. Le purisme exigerait que l'on supprimât tout tiret et toute majuscule, mais cela rendrait plus difficile la lecture et la compréhension. D'un auteur à l'autre, les choix peuvent toutefois différer. On peut notamment écrire Yoga-sūtras (ou sûtras) ou *yogasūtra* (dans ce dernier cas on ne placera pas de marque du pluriel française). Selon que l'on désigne le système ou la pratique concrète, la chose, on préfèrera l'une ou l'autre écriture, y compris dans un même texte.

2. S. Kumar *Tu es, donc je suis*, Paris, Belfond Éditeurs, 2015.

> l'exceptionnelle planète bleue couverte d'océans, de faune et de flore, co-évoluant depuis la nuit des temps, génératrice de l'air respirable, qui nous a ajustés, forgés et permis d'être[3].

Auparavant, le philosophe indien Jiddu Krishnamurti (1895-1986), parrainé dans sa jeunesse par la Société de Théosophie, dont il se libéra par la suite, enjoignait de s'affranchir de toute autorité religieuse et politique et appelait à une « mutation de la psyché » afin d'obtenir la vraie liberté de la pensée[4]. Satish Kumar l'avait d'ailleurs rencontré en 1960, à une époque où le penseur-conférencier s'était engagé sur une voie originale et plus personnelle, bien qu'héritière de la colossale tradition hindoue. À travers l'exemple de ces deux « philosophes » actuels, il est patent que les thèmes du « Soi » et de la « libération » restent prégnants malgré l'impact de la modernité, qui transforma profondément la société indienne, et les interprétations (discutables) proposées par ces deux auteurs. Ces thèmes sont capitaux et récurrents dans l'hindouisme, qui a forgé les cadres de pensée des Indiens d'Asie, quelle que soit leur religion, car ils ont imprégné la culture et les modèles sociaux (castes, ascètes renonçants, bouddhistes, etc.). Il me semble, en effet, que nous pouvons retenir le Soi (*ātman*) en tant que substrat transpersonnel, à la fois immanent et transcendant au moi individuel, et la délivrance (*mokṣa*), en tant que terme mis à la souffrance et aux réincarnations, comme formant les deux concepts-clés d'une « métaphysique » *sui generis*, dépassant de beaucoup la religion qui l'a produite et dont maints courants se sont inspirés.

L'hindouisme figure parmi les plus anciennes religions répertoriées. C'est une religion complexe, intégrative et tolérante. À partir d'un noyau strict, fondé sur les castes (*varṇa*) et les institutions védiques, cette religion chatoyante a évolué vers des formes de spiritualité de plus en plus ouvertes et a fourni des concepts philosophiques sophistiqués, dont le signifiant sanskrit reste quasi intraduisible. Les mots *yoga* (joug) et *vedānta* (fin de la connaissance) appartiennent à cette catégorie de concepts : ils ne sauraient se traduire sans perdre de leurs dénotations et de leurs connotations.

À côté des voies ritualistes et dévotionnelles de la tradition, il s'est bientôt tracé une voie sotériologique prenant la libération (ou délivrance) pour idéal et pour but. Cette suprême finalité libératrice se trouve diversement servie par deux routes contrastées et complémentaires, qui offrent à l'aspirant des perspectives enchanteresses, bien qu'ardues : d'une part, le Yoga, qui fait, peu ou prou, du corps physique le théâtre de ce dénouement ; d'autre part, le Védānta (notamment l'*advaitavedānta*, moniste), qui procure une voie de connaissance identificatoire, éclairée par la méditation des grandes paroles révélées. Ces deux voies ont finalement trouvé un point de fusion dans le Yoga-Védānta, qui a su estomper leurs divergences. L'hindouisme syncrétique, diffusé dans le monde moderne, a souvent embrouillé les perspectives. Nous nous appliquerons à préciser ici les tenants et les aboutissants de deux systèmes (*darśana*) cardinaux, apparemment concurrents, bien que compatibles. La pensée moderne tend, en effet, à ramener sur un même plan ce qui dans l'hindouisme traditionnel implique, au contraire, des degrés, susceptibles d'être finalement dépassés, notamment dans la délivrance.

## *REGARDS SUR L'ÊTRE ET LES ÉTANTS. LES* DARŚANA

Il convient de rappeler brièvement l'originalité de la pensée hindoue traditionnelle, qui distingue six *darśana* couplés, hiérarchisés et complémentaires. Le mot *darśana* ne se traduit pas aisément dans nos lexiques occidentaux. Le dictionnaire propose, pour

3. Journal *Le Monde*, 6 février 2020, article publié par Frédéric Joignot.
4. J. Krishnamurti, *La Vie Libérée*, Paris, Adyar, 2002.

équivalent, les mots « vue », « vision », « contemplation », « avis », « opinion », « compréhension » mais aussi « point de vue », « doctrine », « système philosophique ». Ce dernier sens correspond peu ou prou à ces ensembles organisés de propositions que sont les *darśana* et que l'on apparie volontiers. La racine du mot, DRŚ-, qui signifie voir, regarder, etc., nous tire du côté de l'intuition et de l'évidence. L'hindouisme est une religion de la connaissance qui agrée la thèse d'une intuition intellectuelle de la vérité et d'une identification à l'Absolu. Une connaissance absolue de l'Absolu s'y déclare possible et résolutive. Là est la grande sublimité du non-dualisme (*advaita*) védantin : *tat tvam asi* (« tu es cela »).

Un *darśana* est un certain regard, jeté d'un certain point de vue, sur les aspects de l'Être et de la manifestation, dont il retire une classification et/ou une hiérarchie.

Au premier degré, le Nyāya et le Vaiśeṣika prennent en charge la logique et la physique élémentaire, viennent ensuite le Sāṁkhya et le Yoga, qui assument la part cosmique et psycho-physiologique des étants, puis la Mīmāmsā et le Védānta mettent les hommes en rapport avec le divin et l'Absolu, en actualisant la part théologique et métaphysique impliquée. Le champ de la connaissance se trouve ainsi couvert de part en part. Les hindous furent de grands classificateurs et ils surent distinguer les régions de l'Être, les noms et les formes (*nāmarūpa*) de toute chose. La merveille que fut l'Inde nous a légué toutes les catégories, notamment grammaticales, qui permettent de penser la manifestation et ses sources latentes. Le Yoga et le Védānta, qui s'adressent plus particulièrement à l'existant humain dans son individualité souffrante et aliénée, constituent des panacées dont toute la mesure est loin d'être prise. Si le Yoga connaît une célébrité intermittente pour des raisons souvent inadéquates, le Védānta, apparemment plus ésotérique, constitue la voie royale des aspirants à l'Absolu que les faux semblants du monde ont lassés. Et les échos des grandes paroles révélatrices nous sont parvenus, dès le XVIII^e^ siècle, à travers des traductions et des commentaires d'indianistes, surtout au cours du XX^e^ siècle, grâce, entre autres, aux travaux d'Olivier Lacombe et Michel Hulin, et à la diffusion de l'enseignement de Rāmakṛṣṇa, qui fut même édité en livre de poche ! Cette diffusion momentanée a pu toucher des publics divers, en dehors des enseignements traditionnels dans le cadre des lignées disciplinaires, d'où les multiples contresens engendrés par des lectures naïves ou partisanes. En vérité, la tradition indienne a toujours pris soin d'inscrire les adeptes dans des cursus initiatiques progressifs et adaptés, sous la conduite de maîtres qualifiés et attentifs. En Occident, on tend toutefois à ramener ces enseignements transcendantaux à des recettes de magazines, et la vulgarisation ainsi opérée prive cette panacée de sa rigueur et de son efficience. Elle déchoit au rang des expédients et des recettes. Le Yoga est ainsi la première victime de cette publicité mensongère. Or il s'agit d'une tout autre chose, qui, d'une certaine manière, nous fait mourir au moi et à ses jouissances ordinaires. Le Védānta, moins connu, peut toutefois faire l'objet d'interprétations ou de critiques empêtrées dans l'ignorance, voire dans des préjugés ethnocentristes. Mā Ānanda Moyī conseillait aux Occidentaux qui venaient la voir de retourner, vivifiés, dans leur propre tradition. N'est pas hindouiste qui veut et nos mentalités nous disposent plutôt à comprendre des révélations qui furent faites à notre culture et qui la façonnèrent. L'hindouisme, comme le judaïsme, reste lié à un peuple particulier, récepteur de la lettre d'un texte sacré dont l'universalité peut toutefois, en principe, s'attester. Quoi qu'il en soit, les textes du Yoga et du Védānta donnent de notre condition une image aussi vraie qu'exacte et leur connaissance est plutôt propre à nous restaurer dans notre être profond. Rien n'est ici incompatible avec un cheminement philosophique authentique. C'est avec prudence, respect et circonspection que ces approches doivent néanmoins être abordées, compte tenu des risques de fourvoiement qu'elles comportent. Le champ spirituel est encombré de charlatans et de faussaires offensifs.

À considérer les traits philosophiques de ces voies, il est possible de les caractériser comme des métaphysiques, au sens où elles vont au-delà de la physique, laquelle est connaissance de la nature, et affirment la prééminence du fond spirituel (*puruṣa* ou *ātman*) sur la « nature » naturante (*prakṛti*, *pradhāna*). Elles obligent à une sorte de révolution « copernicienne » assez comparable à celle de l'idéalisme absolu de Berkeley, qui voit dans la matière une inanité. Mais le Védānta non-dualiste va encore plus loin puisqu'il réduit les phénomènes à la projection de *māyā*, l'illusion cosmique, au gré des conceptions des diverses écoles, plus ou moins radicales dans la négation de la réalité de la manifestation. Ce sont des voies de rupture à l'égard de l'élément mondain, qui s'ouvrent grâce à un mouvement de conversion, un renversement de perspective, entant nos racines au ciel et nous détournant du divertissement. La libération et la réalité coïncident, pour autant que l'illusion nous aliène dans la roue des renaissances et des morts, à l'aune de nos désirs qui sont autant de leurres sur la vraie nature de la félicité. Le Yoga et le Védānta divergent toutefois quant aux fins et aux moyens mis en œuvre. Leur point commun me semble manifestement tenir dans le renversement qu'ils impliquent également, eu égard à l'existence ordinaire et à la naïveté qui l'accompagne. Ils nous invitent à aller aux antipodes de nous-mêmes et de ce que le désir présente spontanément. Dans la philosophie occidentale, Platon et Plotin ont pu faire écho à cette approche du réel commun en exigeant une conversion. Heidegger a pressenti quelque chose d'analogue à *sat*, à travers sa conception de l'Être. C'est toutefois à une vision et surtout à une expérience d'un tout autre ordre que nous mènent ces deux voies « métaphysiques », au sens le plus dense et le moins abstrait du terme, car toutes deux nous incitent à changer, en devenant ce que nous sommes profondément. Tel serait le sens ultime du « Deviens ce que tu es » nietzschéen, si ce n'était que nous sommes déjà et depuis toujours ce que nous sommes, et n'avons qu'à prendre conscience de l'identité foncière de l'*ātman* au *brahman*. « Je suis celui-ci. » : *So'am*.

## *LE YOGA ET L'ISOLEMENT LIBÉRATEUR*

### *Sources*

La principale source textuelle du yoga est le « formulaire » de Patañjali. Il convient de s'y référer d'abord, mais les traductions en sont souvent infidèles. Le texte sanskrit sera notre principale référence. Comme l'écrit Michel Angot, nous admettrons que :

> en fait, le Yoga-Sūtra « Formulaire du yoga » attribué à Patañjali est la référence de toutes les formes de yoga, jusqu'à l'époque contemporaine pour s'y appuyer, s'y référer ou, comme avec Śaṃkara (VIIIe siècle) ou Abhinavagupta (XIe siècle), pour le critiquer. Il est donc à l'origine d'une littérature abondante, qui s'est continuée jusqu'au XXe siècle[5].

Michel Angot nous rappelle que le nom ancien (mais peut-être pas originel) de l'ouvrage était *Śrīpatañjala sāṃkhyapravacana yogaśāstra*[6], ce qui signifie *Traité du yoga, exposition du Sāṃkhya du vénérable Patañjali*. On dispute à propos de la date de rédaction du quatrième *pāda*, qui pourrait avoir été rédigé postérieurement et par d'autres auteurs. Selon l'option retenue, le texte daterait soit du Ier siècle soit du IIIe, voire du IVe siècle. La littérature postérieure est abondante et diverse. Mentionnons d'abord le *Commentaire sur le Yogasūtra*, attribué à Vyāsa, puis, *l'Élucidation sereine des principes expliquant le commentaire de Patañjali* de Vācaspati Miśra, le *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa*, désormais attribué à un Śaṃkara yogin, un auteur autre que le védantin du même nom,

5. M. Angot, *Le Yoga-sûtra de Patañjali*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 14.
6. J'ai tout de même attribué une majuscule aux transcriptions en italique de ces longs titres.

enfin, le *Rājamārtaṇḍa* du roi Bhoja. À côté de cette tradition des commentateurs, dans le droit fil du yoga patanjalien classique, on peut distinguer, aux alentours du x^e^ siècle, des courants tantriques, développant la physiologie subtile de la *kuṇḍalini*, et des *cakra*. D'autres genres littéraires ont pu s'approprier divers aspects du yoga, tels les Upaniṣads du yoga, le Yoga-Vāsiṣṭha, etc. Le point commun à tous ces investissements tient toutefois à la perspective sotériologique qui se dessine sur cette voie, il s'agit bien toujours de « se sauver » du mal, que ce soit sur le plan physique, psychique ou spirituel.

### *Définition et but*

La polysémie du terme *yoga* a été soulignée par S. Radhakrishnan :

> Le mot Yoga est utilisé dans divers sens. Il peut signifier simplement « méthode ». Il a souvent le sens de joug […] Chez Patañjali, Yoga ne signifie pas union, mais effort ou, comme Bhoja le dit, séparation entre purusa et prakṛti[7].

Tous ces sens peuvent être agréés, dans la mesure où la mise sous le joug est à la fois une union et un effort. Mais l'idée de discrimination entre le naturel et le spirituel, au profit de ce dernier, est à retenir car il s'agit de s'extraire des mécanismes et conditionnements naturels, physiques et psychiques.

Dès les premiers sūtras, Patañjali propose une définition précise et très technique du yoga : « "yoga-citta-vṛtti-nirodhah" : le yoga est la cessation des modifications de la conscience ». Chaque terme importe ici, notamment le mot *vṛtti*, qui constitue un concept fondamental de la tradition. Ce mot a de nombreux sens mais, en philosophie, il désigne les modes et les changements. La racine verbale est VṚT-, qui signifie « tourner », « rouler », « se produire », etc. Ces *vṛtti* sont le point d'application du *yoga*, qui les jugule, et ce sont les modifications de *citta*[8], la pensée, l'activité mentale. Ce terme est un adjectif verbal substantivé, dérivé d'une racine CIT-, élargissement d'une racine CI-, signifiant « observer, s'apercevoir ».

> Les fonctions essentielles du *citta* sont l'organisation et l'élaboration des données brutes de nos sensations, la conservation des souvenirs des actes et expériences, ainsi que la remémoration. Réceptacle des imprégnations résiduelles (*vāsanā*) et des habitudes actives (*saṃskāra*), le *citta* nous dirige vers de nouvelles actions. […] Le *citta* est, à juste titre, comparé au singe, qui saute de branche en branche. Autant les fonctions psychocérébrales du *citta* sont importantes et utiles pour la vie empirique, autant elles sont asservissantes, du point de vue de la délivrance. Celle-ci nécessite, au préalable, la cessation de toute activité psychique à double pôle : sujet/objet[9].

Ce n'est donc pas, d'abord, une partie de plaisir qui attend l'adepte. Il lui faudra aller à contre-courant de tout ce que la libido ordinaire valorise, et renverser littéralement les postures communes. Le texte précise, ensuite, les *vṛtti* concernés, et l'on constate aisément qu'il s'agit de processus psychiques fondamentaux : la preuve ou norme (*pramāṇa*[10]), la pensée erronée (*vi-paryaya*), l'imagination (*vi-kalpa*) le sommeil

---

7. « The word Yoga is used in a variety of senses It may simply mean "method". It is often used in the sense of yoking […] In Patañjali, Yoga does not mean union, but only effort, or, as Bhoja says separation (viyoga) between puruṣa et prakṛti », *Indian Philosophy*, Delhi, Oxford University Press, vol. 2, 1991, p. 337.
8. *Ibid.* p. 345. « Ce que le Sāṁkhya appelle "mahat", le Yoga l'appelle "citta". C'est le premier produit de prakṛti, bien qu'il soit pris dans un sens large afin d'inclure l'Intellect, la conscience de soi et le psychisme », notre traduction.
9. L. Kapani, article *citta*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, *Les Notions philosophiques*, t. 2, Paris, PUF, 1990, p. 2823.
10. Le terme est ici difficile à traduire car *pramāna* est traditionnellement le moyen de connaissance droite, la preuve, l'autorité du témoignage ou de la norme. La perception, l'inférence sont des *pramāna*. Le Yoga

(*nidra*), les souvenirs (*smṛti*). Il ne s'agit donc pas seulement d'apaiser l'agitation de l'esprit, de détendre ou de calmer le sujet, c'est une restriction plus radicale qui est visée, et qui correspond aux activités ordinaires de la psyché. Cette discipline ne peut donc pas, en principe, être étendue à tous, elle est réservée à des êtres qualifiés, capables d'ascèse et de dépassement. La voie est difficile, car elle exclut toute distraction mondaine, elle implique un effort assez spontané, motivé par la connaissance ou l'intuition de la nature du réel et la déception que la vie ordinaire octroie. C'est une voie progressive qui comporte des degrés[11], mais qui engage d'emblée le sujet dans un genre de vie restrictif, par-delà le plaisir et la peine, dans l'attention à l'intérieur ; le *yogin*, telle la tortue, retire ses membres du flux existentiel. Il se détourne de sa propre vie psychique spontanée et se concentre progressivement sur un point d'éternité.

La finalité est une extinction des suites empiriques, une résorption dans la lumière de la pure conscience. L'affirmation de la densité translucide de la conscience absolue (non affectée par des modifications quelconques, affectives ou intellectuelles) est le principe fondamental du Yoga. À ce point, l'activité intellectuelle laisse place à la pure conscience, il s'y produit une connaissance pacifiée sans objets, sans imprégnation, par-delà toute différence, dans la continuité ravissante de l'esprit. Le mot *samādhi* est un mot composé de « sam + ādhi », il signifie l'union, la totalité, l'accomplissement, l'absorption dans et, par suite, la concentration complète de l'esprit sur lui-même dans l'autorévélation de sa transcendance. Le verbe « sam-ā-DHYĀ » se traduit par méditer profondément, s'absorber dans la méditation pieuse. Nous sommes alors au-delà du mysticisme – si c'est possible – dans la pure révélation de notre identité spirituelle, qui est aussi celle de Dieu, par-delà toute qualité et attribut. Loin d'être athéiste, le Yoga admet plutôt une identité de substance, qui permet à l'âme humaine de se retrouver dans l'essence même de Dieu par-delà tout attribut. C'est, en fait, la nature même de l'Esprit (*puruṣa*), par opposition au flux changeant de la Nature (*prakṛti*). Mais le dualisme est maintenu et l'accession s'opère par un retrait hors du flux naturel et de la phénoménalité, y compris psychique.

La loi des actes (*karma*) semble régir les aptitudes et les événements. Mais le témoin intérieur (*draṣṭar*), par-delà le moi, peut échapper aux souffrances en se désidentifiant du flux captateur : le *yoga* est ce moyen de détachement, le spectateur se détache du spectacle en s'absorbant dans l'intérieur. En tant que voyant ou témoin, il s'établit dans sa propre forme (*svarūpe*)[12]. Le yogi accède à *kaivalya*[13], l'isolement libérateur, contemporaine condition du *samādhi*. Il se retire du flux naturel et social grâce au discernement (*viveka*), qu'il exerce en continu. Il ne se laisse plus prendre par les effets des *guṇa* (les qualités constituantes) et leurs retentissements sur sa conscience. Ce qui se dessine ici, à partir d'une terminologie empruntée en partie au Sāṁkhya, est le scénario d'un détachement libérateur, dans cette vie, au terme duquel le sujet, le voyant, s'identifie, par résorption, à la conscience absolue. Toutefois, la dualité de la Nature et de l'Esprit est maintenue, les *guṇa* continuent de produire le monde apparent, le yogi s'est retiré en lui-même, il n'est plus dupe du spectacle mondain et de ses éclaboussures, il peut revenir de son enstase et continuer de vivre banalement, discrètement, sans chercher ni rechercher quoi que ce soit ni qui que ce soit. Au plus haut point du *samādhi*, il pourrait choisir de quitter l'existence en se détachant aussi de son corps naturel. Il y revient

passe au-delà cette mesure humaine et logique pour accéder au noyau stable de l'esprit.

11. Les huit « membres » du yoga sont, dans l'ordre de leur mise en pratique : les réfrènements, par exemple, la véracité ; les astreintes, par exemple, la pureté ; les postures ; la maîtrise du souffle ; le retrait des sens ; la contemplation ; l'enstase, préliminaire à l'enstase absolue, qui est le but de toute cette ascèse.

12. Voir *Yogasūtra*, I. 3.

13. *Kaivalya* c'est l'unité absolue, le détachement béatifique.

le plus souvent par « indifférence » à cette incarnation, car la vie ne lui pèse plus ni ne l'attire encore. Sa présence au monde ne manifeste aucune trace de vouloir-vivre. C'est pourquoi la récolte de disciples n'est pas le fruit de son désir, elle est éventuellement un fait découlant de la loi des actes, mais le *yoga*, bien que salvifique, n'est pas une denrée que la mode ou la vénalité sont censées promouvoir. Dans cette mesure, aucun prosélytisme ne convient à cette discipline, plutôt discrète et réservée.

Le Yoga se révèle donc assez proche des philosophies antiques qui ont prôné la sagesse théorique (la *sophia* comme révélation) mais il en diffère par l'affirmation de la translucidité ontologique de l'expérience intérieure ultime. D'une part, nous retrouvons l'idée que l'ignorance est la racine de tous les maux (entre autres, l'égoïté, l'attraction-répulsion et l'attachement à la vie), car elle fausse l'évaluation, elle fait prendre l'impermanent pour le permanent, le bon pour le mauvais, et nous attache à la vie. En cela, le Yoga, comme le Védānta, ciblent une même source pernicieuse. Nous avons donc bien affaire à une sagesse théorique car la connaissance dissoudra les mauvaises graines. D'autre part, cette sagesse théorique est une expérience métaphysique radicale, le lieu d'une réalisation plénière de la conscience, une expérience de l'au-delà de l'expérience. C'est sur ce point que peuvent diverger le Yoga et le Védānta, notamment non-dualiste : ce dernier ira jusqu'à l'effacement des misères, tandis que le réalisme du *Yoga* se contentera de leur atténuation (*tanukaraṇa* est le plus souvent traduit par « atténuation », l'adjectif *tanu* signifiant « mince », « maigre » et *tanū-kṛ-*, le verbe, signifiant « réduire »). Pour les deux cependant, la suprême fin reste, quant à elle, positive et sans doute résolutive du problème existentiel, car elle est l'atteinte du *samādhi*, de l'enstase révélatrice du *puruṣa* à lui-même, telle une monade libérée des lois naturelles et karmiques. On admet que les *puruṣa* sont multiples et que leur enstase les ente dans la spiritualité sans qu'ils s'évanouissent dans l'unicité. Le mot *puruṣa* n'est pas totalement synonyme du mot *ātman*, propre au Vedānta.

### *LE VÉDĀNTA ET LA DÉLIVRANCE ICI-MÊME*

On distinguera tout d'abord et soigneusement, le Védānta et l'Advaïta-Védānta et il est utile de rappeler les différents courants ou écoles du Védānta. Ce terme signifie la fin du Véda, au double sens de finition et de finalité. C'est l'aboutissement, qui clôt la révélation, et, historiquement, cela se vérifie, car plus rien ne sortira par la suite et le Védānta non-dualiste strict trouve en Prakāśānanda, au XVI^e^ siècle[14], un de ses commentateurs les plus radicaux avec sa doctrine de l'émission par simple vue. « Être c'est être perçu » mais la perception et le percevant se résolvent dans l'absoluité de l'*atmanbrahman*. Rien n'est sinon l'Absolu. La vie est un songe résorbable dans le pur Soi.

#### *Les textes de référence*

Adossé à la Mīmāṁsā ritualiste, qu'il dépasse, le Védānta s'enracine dans les Brama-Sūtras de Bādarāyaṇa à partir des Upaniṣads, qui ouvrent une voie de connaissance métaphysique prometteuse de salut. On en situe la composition entre 200 et 500 avant J.-C. Ce texte en quatre chapitres traite essentiellement du *brahman* comme réalité principale, il statue sur sa nature et sa relation à Dieu et aux âmes, expose les voies et les moyens d'accéder à la connaissance du *brahman* et révèle les fruits de cette connaissance libératrice. La concision extrême des sūtras nécessite une interprétation que fournira la longue lignée des commentateurs. Le texte affirme l'éternité du Véda et

14. Voir note 18.

l'autorité du Traité. Il affirme la possibilité de découvrir et de réaliser la vérité grâce à *tarka*, la réflexion, en se référant à la Révélation, Śruti, et à la Tradition, Smṛti. Il ouvre à l'aspirant une voie de pure connaissance. Cette voie accorde également une grande importance à la dévotion et à la méditation. Brahman, l'absolu transpersonnel, transcende toute chose et c'est de lui que procèdent la nature et la pensée. Il est ineffable et dépasse nos représentations de Dieu. L'apophatisme sublime le théisme du Védānta et on comprend bien que le non-dualisme ait pu s'ensuivre, car aucune altérité ne peut ternir le *brahman*, qui resplendit, par-delà tout noumène ou phénomène. Toute chose ou pensée tire son être du *brahman*. Jamais la pensée de Dieu ne s'éleva aussi haut dans l'irréductible luminosité de la substance. Ces textes magnifiques nous élèvent immédiatement à la contemplation du Principe, leur méditation éclaire l'esprit et diffuse une béatitude sans limites. Cette translucidité peut s'expérimenter, à condition d'avoir suffisamment nettoyé et purgé sa conscience des ombres de la dualité. Retenons toutefois que

> la préhistoire du Vedānta nous est définitivement inaccessible : près de dix siècles se sont écoulés entre la rédaction des *sūtra* et le premier Commentaire conservé, celui de Śaṅkara ! […] Pratiquement, cinq lignes d'interprétation ont été retenues par la tradition, chacune procédant de l'œuvre d'un des grands commentateurs des *sūtra*. Ce sont, dans l'ordre chronologique de leur apparition : 1) Le Vedānta non-dualiste (*Advaitavedānta*) fondé par Śaṅkara au VIIIe siècle ; 2) Le « non-dualisme du spécifié » (*Viśiṣṭādvaita*) qui remonte à Rāmānuja (XI-XIIe siècles) ; 3) La doctrine dualiste et non-dualiste (*Bhedābheda*) proposée par Nimbarka au XIIIe siècle ; 4) Le « dualisme » (*Dvaita*) de Madhva (XIIIe siècle) ; 5) Le « non-dualisme » pur (*Śuddhādvaita*) qui procède de l'œuvre de Vallabha (XV-XVIe siècles)[15].

Ces lignes interprétatives divergent profondément, à partir d'une même reconnaissance des Upaniṣads et de la Bhagavad-Gītā : « Certes les unes et les autres ont pour thème principal le *brahman* et la possibilité pour le Soi individuel (*ātman*) de s'unir à lui dans la délivrance. Mais, pour le reste, elles diffèrent sur tout : conception du *brahman*, et de l'*ātman*, signification de la *māyā*, rôle de la connaissance, des œuvres, de la grâce, degrés et modalités de l'union, etc. C'est donc par un abus de langage que l'on parle au singulier de la doctrine védāntique, et cela, presque toujours pour désigner l'École non-dualiste fondée par Śaṅkara »[16]. Ces précautions obvient aux amalgames, mais la référence à ce *darśana* reste légitime. Nous nous limiterons ici à l'examen des thèses de Śaṃkara, pour autant qu'elles sont caractéristiques d'une position radicale, qui perdurera et s'intégrera aux tentatives de synthèse avec le Yoga, ultérieurement amorcées. Paul Martin-Dubost nous a proposé une chronologie des lignées, qui ont précédé et suivi les enseignements de celui qui restaura l'hindouisme en Inde et réfuta le bouddhisme[17]. Mentionnons, entre autres, Padmāpada au VIIIe siècle, Sureśvara, Vācaspatimiśra et Prakāśātman, à la fin du Xe siècle, Bhārati Tīrtha et Vidyāranya au XIVe siècle, Prakāśānanda[18] au début du XVIe siècle jusqu'à Bhāskara au XVIIIe. C'est une chaîne initiatique et scolastique, qui enrichira la pensée métaphysique sans discontinuer, chaque maître mettant en lumière un nouvel aspect de la doctrine, et ce, même jusqu'aux investissements tantriques de Bhāskara, adorateur de la Grande Déesse, qui rendit hommage à Śaṃkara dans son *Commentaire aux Mille noms de la Déesse*. Une

15. M. Hulin, article *vedānta*, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, *Les Notions Philosophiques*, *op. cit.*, p. 2924.
16. *Ibid*.
17. P.-M. Dubost, *Çankara et le Vedānta*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 183.
18. *Le Collier de perles des doctrines du vedānta*, traduction et introduction de M. Chifflot, Paris, Éditions de l'Harmattan, 2005.

telle orientation ouvrait la voie de rapprochements nécessaires avec l'entrée dans la modernité et la confrontation à des traditions peu ou prou insensibles aux élaborations non-dualistes. C'est au XX^e^ siècle que la pensée occidentale a commencé à comprendre le sens profond de ce splendide *darśana*, grâce aux travaux d'Olivier Lacombe, Paul Martin-Dubost, Michel Hulin, mais aussi à René Guénon, qui contribua à une compréhension moins universitaire mais plus convaincue. La mode du Yoga fut aussi un facteur de découverte de l'Advaïta-Védānta, grâce au syncrétisme concomitant, dès le XIX^e^ siècle.

### *La délivrance ici même, essence de l'Advaïta*[19]

Le Védānta, notamment le Védānta non-dualiste (« Advaïta-Vedānta »), atteint l'un des principaux buts ou motifs (*artha*) de l'existence humaine, qui est la délivrance ou libération (*mokṣa*). Cette délivrance nous permet d'expérimenter absolument, sans résidu, notre identité avec le *brahman*. Elle peut se produire, lors de la mort physique (*videha mukti*), ou dès cette vie, ici et maintenant, dans l'immédiateté d'une saisie transcendant toutes nos limitations ; le bénéficiaire devient alors un délivré vivant (*jīvanmukta*). Immergé dans la conscience infinie, il éprouve la béatitude ou félicité absolue. Cet « état » est translucide et saturé d'être, il inscrit dans l'éternité un « sujet » enfin « dés-assujetti », qui se délivre de toute particularité, de toutes conditions limitantes extrinsèques, telles le sexe, la caste, etc., et qui réalise sa profonde et essentielle identité dans l'ātman-brahman, une « mêmeté » dissolvant tout défaut, tout trace d'altérité. Mais ceci est de toute éternité, car nous n'avons jamais été autre que Cela, cette immatérielle et transpersonnelle identité : « *tat tvam asi* », « tu es cela », « *so'ham* » « celui-ci, je le suis », disent les grandes paroles. Rien n'est ajouté, rien n'est produit. La délivrance a la fulgurance d'une évidence, c'est une prise de conscience radicale et ultime. Il n'y a pas de différence entre l'*ātman* profond, le soi-même et l'Absolu, Dieu par-delà toute qualification ou attribut, encore qu'il admette cette triple désignation *sat*, *cit*, *ānanda*, être, conscience, joie parfaite et infinie. Cette identification ne recèle aucune infatuation, aucun orgueil d'une « créature » qui se gonflerait et voudrait égaler Dieu. Le « moi-je » se dissout au contraire dans son substrat substantiel, la différence s'abolit, s'annule et l'absorption-reconnaissance s'effectue.

À vrai dire, cette délivrance n'est pas un but, car elle est un *déjà-là*, il suffit de se retourner en soi pour la réaliser. Ce n'est pas une chose à obtenir, sur laquelle la volonté se crisperait, ce n'est pas un pro-jet. C'est un « déjà-ici-maintenant ». En un instant, cela resplendit, car le voile de l'ignorance est soulevé. C'est, en effet, l'ignorance ou illusion qui cache cette vérité ontologique, elle empêche la prise de conscience salvifique car elle fait croire au monde et au moi qu'elle projette sur l'Être. Comme on projette un serpent sur une corde, on croit à la réalité de ces deux corollaires, le moi et le monde. Cette illusion cosmique est nommée *māyā*. C'est, en effet, une magie indéfinissable, qui échappe à l'être et au non-être, une sorte d'effet de surface « sur » le *brahman*, qui n'en est pas le créateur ni vraiment la cause, elle voile le réel et projette la multiplicité, telle une sorte de « charme » qui hypnotise et déçoit. Comment l'*ātman* peut-il se laisser piéger ainsi ? Là se trouve une des difficultés de la doctrine qui n'admet ni création ni devenir, c'est la doctrine de l'émanation illusoire (*vivartavāda*). Il faut sortir d'un ensorcellement irréel. Ce « méfait » ne peut être pleinement appréhendé, si je puis dire, qu'après coup, car, tant que l'illusion dure, les objections naissent et lui donnent le poids d'une pseudo-réalité. Cette illusion expose à la souffrance, à l'alternance des plaisirs et des peines. Le monde

19. « Advaïta » signifie non-dualisme, autrement dit monisme, excluant toute dualité entre l'absolu et la manifestation (nature, phénomènes, etc.). La prononciation du sanskrit exige le tréma sur le « i » mais la transcription du terme reste *advaita* pour les puristes malgré cette prononciation.

est un incendie, il est le lieu de la crise et des convulsions ; la souffrance, constatée ou vécue, pousse à sortir de ce marasme universel. Tout est souffrance pour qui sait voir et chacun renaît indéfiniment, car la croyance au corps physique expose à la mort et au retour. Les actes ont des fruits, bons ou mauvais, qui entraînent des renaissances dans tel ou tel corps et mondes illusoires. Pris dans la dualité, nous sommes nécessairement exposés aux vicissitudes et aux tourments. À force de tribulations, notre aspiration à la paix peut nous motiver et pousser à l'éveil, mais y a-t-il une méthode qui puisse faciliter cette réalisation (*brahmabhāva*) ? Si nous sommes libres, qu'est-ce qui nous empêche de l'être ?

### *La voie royale de l'Advaïta*

> Les âmes ne sont ni recouvertes d'un voile ni assujetties au non-savoir (*avidyā*). Elles sont par nature, pures, éveillées et libérées de toute éternité. S'il en est ainsi, comment des maîtres parfaitement compétents enseignent-ils que les âmes peuvent connaître l'ultime réalité ? En réponse, il est dit : C'est là une figure de style. De même qu'on dit que le soleil brille, bien que sa nature soit de briller, et de même qu'on dit des collines inertes qu'elles se dressent, de même ici[20].

L'analogie nous renseigne sur l'aspect métaphorique de la formulation, engageant l'aspect gnoséologique de l'opération apparente. Les âmes, identiques au *brahman*, et donc non-multiples, sont déjà tout ce qu'elles sont, c'est-à-dire unique, pure et libre. Il s'agit d'une révélation, mais faudra-t-il se contenter de l'attendre passivement ou se répéter cette vérité indéfiniment ? Comment la réaliser ?

Il convient sans doute de se pénétrer de cette vérité métaphysique et de se défaire des objections récurrentes. À cet effet, la lecture, l'étude et la méditation des Upaniṣads sont éclairantes, notamment celles de la Māndūkya, qui délivre la connaissance de la syllabe sacrée, AUM.

Śaṃkara aurait légué quarante préceptes dans son poème *Upadeśāpañcaka*, appelé aussi *Sopānapañcakam*, qui évoque les marches à gravir, à savoir : la psalmodie quotidienne des Védas, l'accomplissement des actes prescrits, l'adoration du Seigneur conformément aux Védas, le rejet de toute idée de rite intéressé, la purification des souillures, la considération de la vanité du plaisir mondain, l'enracinement du désir de la connaissance de l'Être, le départ de la maison, la fréquentation des seuls sages, la constance de la dévotion au Seigneur, l'entretien de la paix de l'esprit, l'abandon des (vaines) activités, l'approche respectueuse de ceux qui ont trouvé l'Être, la vénération de leurs sandales, la recherche du *brahman* absolu, un et impérissable, la bonne intelligence des paroles des Upaniṣads, la méditation de leur signification, l'adoption de leurs thèses, le rejet de la mauvaise logique, l'adhésion à la logique en accord avec le Véda, la conviction née de l'affirmation « Je suis *brahman* », le rejet de tout sentiment d'orgueil, le rejet du sens du « je » dans le corps, l'évitement des polémiques avec les sages, la guérison de la faim, l'absorption curative de la nourriture obtenue par l'aumône, le rejet du raffinement alimentaire, le contentement par ce que la mendicité octroie, l'acceptation du froid et du chaud et des contraires, la suppression des phrases inutiles, le souhait de l'état d'indifférence, l'abandon de toute commisération ou dureté à l'égard d'autrui, l'installation en un lieu solitaire, la fixation de l'esprit sur le Très Haut, la contemplation de l'Être dans sa totalité, la figuration de l'annihilation de l'Univers par Lui, l'annulation des actions antérieures par l'ascèse, leur non-occurrence dans les actions ultérieures, l'épuisement des actions qui ont commencé à fructifier, la fusion avec le brahman suprême. Cette énumération indique une voie très conforme à la tradition hindoue et au choix de vie du

20. *Māndūkyakārikābhāṣya*, IV, 98, cité par P.-M. Dubost, *Çankara et le Vedānta*, *op. cit.*, p. 65.

renonçant, lequel quitte son domicile pour se tourner vers l'absolu. C'est aussi une voie de connaissance et de purification, les deux allant de pair dans l'attention à la consomption des fruits des actes antérieurs. La référence au Véda et aux Upaniṣads marque aussi l'importance des convictions et des connaissances métaphysiques, mais cela n'exclut pas la dévotion au Seigneur. La connaissance et la foi se complètent jusqu'à la prise de conscience de l'identité ontologique, dans la fusion avec le *brahman*.

Śaṃkara distingue, par ailleurs, la voie des actes (*pravṛtti mārga*) et celle du renoncement (*nivṛtti mārga*), qu'il privilégie. Les rites ne sauraient l'emporter sur la connaissance, la médiation d'un maître est nécessaire dans l'étude constante et compréhensive des Écritures sacrées, le raisonnement (*tarka*) et l'intuition (*anubhava*). Il préconise la discrimination (*viveka*) entre le réel et l'irréel, l'absence de passion (*vairāgya*) mais aussi, à l'instar du Yoga, l'arrêt des fonctions mentales (*uparati*) et la stabilisation de la conscience (*samādhāna*).

Ces aspects rejoignent, en d'autres termes, les moyens et les fins du Yoga et il n'est pas très étonnant qu'un chemin conciliant ces deux voies ait pu être tracé à la suite des enseignements de Râmakrishna et de ses disciples, sous le nom de Yoga-Védānta.

En 1942, Svāmi Siddheśvarānanda écrivait :

> En rapprochant par un trait d'union, deux systèmes philosophiques (darçana) dont les démarches sont fort différentes : l'un, le Yoga, qui reste fidèle au point de vue exposé par Patañjali et conduit à l'expérience mystique, et l'autre, le Védānta, qui met en relief le côté métaphysique et mène à la Connaissance (jñāna), j'ai observé la tradition de « l'Ordre de Rāmakṛṣṇa » […] après avoir fait la synthèse expérimentale de toutes les méthodes, Śrī Rāmakṛṣṇa a déclaré, en connaissance de cause, que, pour réaliser la Vérité des vérités, il y a autant de chemins que de religions et de systèmes[21].

Cette déclaration fracassante, par-delà le syncrétisme moderne, affirme la compatibilité du Yoga et du Védānta, mais aussi l'équivalence des voies, à condition, bien entendu, d'exclure tout fanatisme et toute violence, car ces deux excès dégraderaient le spirituel dans le pulsionnel. Rappelons-nous aussi que Mā Ānanda Moyī conseillait aux aspirants occidentaux de retourner dans leur tradition. À chaque culture et peuple, ses catégories et *habitus* mentaux, et, si le dépaysement peut quelquefois raviver le désir et l'intuition des vérités métaphysiques, le retour à ce que telle ou telle mentalité comprend permet souvent un meilleur accomplissement spirituel. Un détour par l'hindouisme éclairera d'un autre jour telle ou telle révélation, et mieux vaudra regagner son bercail mystique qu'appliquer plus ou moins maladroitement les préceptes d'un lignage étranger. La conversion à l'hindouisme orthodoxe était et reste à maints égards impossible, il faut être né Indien et appartenir aux castes des deux fois nés pour être hindou ; les voies dévotionnelles ou le Yoga accueillent plus librement, mais les catégories mentales sont résistantes et l'interprétation est vite erronée car le corps et l'esprit ont été autrement conditionnés. Il arrive toutefois que la reconnaissance ait lieu et que la patrie indienne s'éveille assez en nous pour nous disposer à la pleine compréhension. C'est alors que l'on peut accéder aux équivalences notionnelles, voire expérimenter tout ou partie de la vérité vivante mais il peut être alors préférable de revenir chez les siens pour vivifier des traditions perdues.

21. *La Méditation selon le Yoga-Védānta*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, copyright 1943, p. 2. Dans ce livre, le svāmi donnait même, en 1942, son adresse française aux lecteurs désireux de correspondre avec lui : Villa Mon Repos au Carla Lavaur (Tarn). Il est instructif de penser qu'au plus fort de la tourmente, sous l'Occupation, un maître de la plus haute spiritualité pouvait s'entretenir avec des Français.

*CONCLUSION*

La dimension sotériologique du Yoga et du Védānta paraît indéniable, même si son urgence s'intensifie dans ce dernier avec le thème de la souffrance universelle. Deux remarques doivent pourtant retenir notre attention. La première concerne le cours de l'Histoire et l'affinement de la réflexion. Les Yoga-sūtras sont antérieurs à certaines élaborations védantiques tardives qui en ont hérité et les ont mises en perspective, critique ou syncrétique. La réflexion sur l'expérience mystique ou transcendantale s'en est enrichie. Des Védas au Védānta, compte tenu d'apports locaux et d'importations peu ou prou assimilées, l'hindouisme s'est développé et unifié pendant plus de quatre mille années. Il s'expose dans une littérature surabondante, mais il a intégré et dépassé les contradictions, au lieu de les hypertrophier. Il n'est, dès lors, pas étonnant que le Yoga-Védānta fournisse au monde un modèle cohérent de vie spirituelle et de tolérance. Il ne faudrait pas que la violence fanatique de certains adversaires fasse oublier la parfaite *ahiṃsā* qui caractérise cette religion ancestrale, née des Védas et de l'expérience spirituelle.

Une autre remarque concerne la motivation des universitaires et des interprètes ou sectateurs de ces textes anciens. Une motivation strictement intellectuelle, due à une histoire professionnelle et à des choix relativement contingents (étude du sanskrit, de la philosophie comparée, de l'histoire de la civilisation indienne, etc.) ou d'opportunité de carrière, fait aborder ces questions avec rigueur et précision, dans un éventuel souci de conformité aux thèses en vigueur ou de complaisance à l'égard des conceptions et des références prônées par l'université.

Il est une autre motivation, plus existentielle et en laquelle retentit l'inquiétude, voire l'épouvante, de l'au-delà. Les questions du salut et de l'universalité de la souffrance ont motivé le départ de Bouddha, nous raconte la légende. Elles peuvent motiver notre mise en marche et notre quête d'une réponse à l'effroi devant les horreurs de la vie, et à l'angoisse face aux choix de l'existence. Les personnes qui s'engagent sur la voie du *yoga* sont souvent poussées par un constat existentiel ou par une aspiration diffuse à l'absolu. Ceux qui se lancent dans la lecture ardue des Upaniṣads ou de traités, découverts au hasard d'une investigation bibliothécaire, ne poursuivent pas le dépaysement, si l'aspiration à quelque vérité ne les taraude pas. C'est une tout autre motivation, mais il ne faudrait pas qu'elle exposât au syncrétisme, au charlatanisme, aux contresens.

La jonction des deux ordres de motivation peut se faire et inspirer des recherches engagées ou des pratiques instruites ; et la raison d'être d'un article à ce propos se tient sans doute dans cet espace où s'articulent l'espérance et la pensée, car c'est à cette attente que ces littératures sotériologiques répondent : qui suis-je et que puis-je espérer ? que faire pour accéder au « bonheur » véritable ou pour échapper à la souffrance qui déshumanise ? Les idéaux libérateurs que portent les traditions du Yoga et du Védānta, en centrant toute la quête sur l'expérience intérieure du sujet, échappent évidemment, en principe, aux risques de la dégradation dans le fanatisme.

La question de la relation au maître (*guru*) est toutefois moins aisément soluble et en dehors d'une tradition vivante et autorégulatrice, comme ce fut le cas en Inde jusqu'au XVII^e^ siècle environ, il convient de souligner les risques d'imposture. La prolifération sectaire et les contresens qu'elle a pu entretenir ne constituent en tout cas qu'une caricature pernicieuse d'une tradition, que seule une instruction universitaire rigoureuse peut permettre d'identifier, d'où l'intérêt des études indiennes, qui furent remises au goût du jour à la fin du siècle dernier, à la Sorbonne et ailleurs, de même que la connaissance du sanskrit forme l'unique antidote à la déformation de cette pensée, qui intégra disputes et controverses à son développement, au gré de joutes intellectuelles attestant la maîtrise d'une logique très élaborée.

# LE CONCEPT DE VACUITÉ DANS LE BOUDDHISME
## Compréhension intellectuelle et méditation

Sandy HINZELIN
Organisme de formation professionnelle,
chercheuse associée au PHIER (Université Clermont Auvergne)

La vacuité est un concept phare à comprendre pour toute personne qui s'intéresse au bouddhisme, en particulier dans le cadre du Grand Véhicule et des *tantras*. En effet, la réalisation de la vacuité est considérée comme l'antidote suprême pour ne plus être dans le *saṃsāra* et comme l'indissociable partenaire d'un amour-compassion sans limites[1].

*Les Stances du milieu par excellence*[2] de Nāgārjuna est un des textes majeurs sur ce sujet. Il a été largement repris par des érudits du bouddhisme dans les siècles qui ont suivi non seulement en Inde, mais aussi dans les pays où le bouddhisme s'est diffusé. Puis de nombreuses études ont été proposées par des spécialistes, notamment en analysant la logique mise en œuvre par Nāgārjuna.

Cet article propose d'aborder le sens de la vacuité du point de vue de la méditation. Rappelons que le bouddhisme est avant tout une voie sotériologique. Tout enseignement de cette tradition, quel qu'il soit, a pour but de nous libérer un peu plus de l'illusion dans laquelle la conscience ordinaire est plongée. Or cette libération est possible seulement s'il y a une pratique méditative. Si on étudie une notion du bouddhisme sans prendre en compte ce contexte, il est possible de passer à côté du sens. Certains penseurs ont associé par exemple le bouddhisme au nihilisme[3], justement à cause d'une mauvaise compréhension de la vacuité. En réalité, le bouddhisme semble bien offrir une voie qui peut nous faire sortir d'une vision nihiliste[4].

Quand on étudie la vacuité, il n'est pas toujours simple de voir en quoi cette notion est l'antidote aux différents tourments existentiels. Avant même de répondre à cette

1. Voir L. Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme Madhyamaka*, Paris, Collège de France, De Boccard, 2002 ; S. Hinzelin « La compassion dans le bouddhisme indo-tibétain », *Revue de la FNEY*, Janvier 2021, p. 213-227 ; J. Scheuer, *Sagesse et compassion. Les deux ailes du bouddhisme*, Paris, Les Deux Océans, 2021.
2. Sanscrit (sct.) : *Mūlamadhyamaka kārikā* (abrégé MMK). Traduction proposée par Guy Bugault dans *Nāgārjuna : Stances du milieu par excellence*, traduit de l'original sanskrit, présenté et annoté par G. Bugault, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 2002.
3. Voir notamment R.-P. Droit, *Le culte du néant*, Paris, Seuil, 1997.
4. F. Bonardel, *Vacuité : Sortir du nihilisme grâce au bouddhisme ?*, Paris, Kimé, 2020.

interrogation, il est nécessaire de clarifier au moins un minimum comment la pratique met en œuvre les analyses menées par l'intellect. C'est seulement en pratiquant que la saveur de la vacuité se montre.

*Le traité qui montre la nature de Bouddha*[5] du troisième Karmapa Rangjoung Dorjé[6] sera notre texte de référence pour mener cette réflexion. La nature de Bouddha est en effet un concept intéressant car elle est considérée comme l'aspect « positif » de la vacuité – la vacuité suprême. Nāgārjuna aurait d'ailleurs écrit un texte au sujet de la vacuité depuis cette perspective dans l'*Hymne au dharmadhatu*[7]. De plus, la nature de Bouddha est présentée comme un concept essentiel à comprendre pour avoir une pratique méditative efficace. Enfin, l'intention du troisième Karmapa dans ce traité, et même dans son œuvre de façon générale, se prête bien au questionnement du lien entre vacuité et méditation.

## *LE TROISIÈME KARMAPA RANGJOUNG DORJÉ ET LE* TRAITÉ QUI MONTRE LA NATURE DE BOUDDHA

Rangjoung Dorjé est né en janvier 1284. Il est également appelé le troisième Karmapa, « Celui qui accomplit l'activité éveillée », titre signifiant qu'il est le troisième hiérarque de la lignée Kagyü[8]. Orgyenpa[9] (1230-1309) lui aurait donné le nom de Rangjoung Dorjé, car il s'agissait du nom secret de sa précédente incarnation – le deuxième Karmapa Karma Pakshi[10] (1206-1283).

À partir du XI^e^ siècle, le Tibet a connu une période de haute rationalisation de la pensée du Bouddha qui influencera beaucoup la scolastique ultérieure. Elle est notamment caractérisée par « l'étude des principaux philosophes bouddhistes indiens – avant tout Nāgārjuna, Asaṅga et Dignāga ainsi que leurs commentateurs Candrakīrti, Vasubandhu et Dharmakīrti – et par une adhésion rigoureuse aux canons de l'argumentation et à un usage précis et élégant du langage »[11].

Le troisième Karmapa a ainsi écrit de nombreuses œuvres dans différents styles et sur différents sujets, tels que la *Mahāmudrā*, la nature de Bouddha, les œuvres d'Asaṅga et Maitreya[12], l'astrologie, la pratique de *Chöd*, les contes de *Jātaka*, des chants de réalisation… Parmi les textes qui expriment ses vues philosophiques, six peuvent être considérés comme les plus importants :

1. *La profonde réalité intérieure*[13] (1322) : ce texte se fonde principalement sur le *Niruttarayogatantra*.

5. Tibétain (tib.) : *snying po bstan pa* (abrégé NT). Il s'agit de la translittération wylie qui sera utilisée pour tous les termes tibétains. Ce texte a été traduit entièrement dans S. Hinzelin, *Tous les êtres sont des Bouddhas*, Vannes, Sully, 2018, traduction suivie d'une réflexion sur la nature de Bouddha. Cet article reprend quelques analyses qui sont davantage détaillées dans cet ouvrage.
6. Tib. *rang 'byung rdo rje*.
7. Sct. *Dharmadhātustava*.
8. Tib. *bka' brgyud*. M. Kapstein présente les principales lignées du bouddhisme tibétain dans le chapitre 7 de *The Tibetans*, Malden (Massachusetts), Wiley-Blackwell, 2006 p. 260-266.
9. Tib. *O rgyan pa rin chen dpal*.
10. Tib. *Karma pak shi*. C'est avec les Karmapas que l'institution tibétaine des réincarnations de grands maîtres (tib. *sprul sku* – « Tulku ») a été établie. Voir M. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 99.
11. R.-P. Droit (éd.), *Philosophies d'ailleurs : Tome 1, Les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*, Paris, Hermann, 2009 p. 338-339.
12. K. Brunnhölzl, *Luminous Heart: The Third Karmapa on Consciousness, Wisdom and Buddha Nature*, Nithartha Institute Series, Ithaca (New York), Snow Lion, 2009, p. 86. Sur la transmission de ces textes de l'Inde au Tibet, voir K. Brunnhölzl, *When the Clouds Part, The Uttaratantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sūtra and Tantra*, Boston, Snow Lion, 2014, p. 81-91.
13. Tib. *Zab mo nang gi don*.

2. Le commentaire de *La profonde réalité intérieure* (1325).
3. Le *Traité qui montre la nature de Bouddha* (date de composition inconnue[14]).
4. Le *Traité qui distingue conscience partielle et sagesse*[15] (1323) : il s'appuie principalement sur *L'ornement des sūtras du grand véhicule*[16], *La somme du grand véhicule*[17] et le *Continuum Insurpassable*. Il présente une version résumée de la présentation Yogācāra des huit consciences et quatre sagesses.
5. *L'ornement qui explique la distinction entre dharma et dharmatā* (1320).
6. Le commentaire de l'*Hymne au dharmadhātu*[18] (1326 ou 1327).

Le prédécesseur du troisième Karmapa – Karma Pakshi – a soutenu qu'il fallait abandonner les vues philosophiques pour atteindre l'éveil[19]. Rangjoung Dorjé montre également clairement les limites de la raison ordinaire[20], mais il s'attache néanmoins à établir une vue philosophique cohérente assise sur la pratique méditative propre à sa lignée. Le style dans lequel est écrit le *Traité qui montre la nature de Bouddha* laisse ainsi transparaître, aux côtés de la présentation théorique, une dimension méditative qui invite à regarder directement la nature de la conscience[21]. Cette approche expérientielle, ou directe, se retrouve par exemple aux stances 18 et 19. Ce style direct se retrouve aussi lorsque le troisième Karmapa fait référence à des thèses du *Yogācāra* et du *Madhyamaka*[22] (stances 11, 12, 18).

Par conséquent, le *Traité qui montre la nature de Bouddha* n'est pas un texte cherchant à démontrer la présence de la nature de Bouddha à l'aide de multiples raisonnements ou preuves. Même si le troisième Karmapa a recours aux arguments classiques du bouddhisme, il ne les utilise pas afin de débattre ou d'affirmer la supériorité de tel ou tel point de vue. Il donne seulement l'essentiel avec un style vivant et direct. Avec cette approche, le troisième Karmapa Rangjoung Dorjé se démarque des auteurs qui l'ont précédé et qui lui succéderont. Ce traité semble avant tout être un aide-mémoire pour la méditation.

## *LA VACUITÉ, COMPRÉHENSION INTELLECTUELLE*

Afin d'avoir une pratique méditative qui soit fructueuse – c'est-à-dire qui libère des émotions perturbatrices et des voiles cognitifs – il est essentiel de comprendre les instructions données, et ce que l'on fait. Essayer de mettre en pratique une instruction de méditation telle que « regarde la nature vide de la conscience » n'aura probablement aucun effet, si cette notion de « vide » n'est pas comprise au préalable par l'intellect.

Alors qu'est-ce que la vacuité ? Le « vide » ?

---

14. Le *Traité qui montre la nature de Bouddha* et le *Traité qui distingue conscience partielle et sagesse* sont cités dans le commentaire de *La profonde réalité intérieure*. Il a donc été composé avant 1325 et très probablement après 1322 (voir K. Brunnhölzl, *Luminous Heart*, *op. cit.*, p. 86).
15. Tib. *rnam shes ye shes 'byed pa'i bstan bcos* (abrégé NY).
16. Sct. *Mahāyānasūtrālaṃkāra*.
17. Sct. *Mahāyānasaṃgraha*.
18. Sct. *Dharmadhātustava*.
19. Il a aussi écrit des opuscules d'intérêt philosophique. Néanmoins *Le cycle de l'océan sans limites* (tib. *Rgya mtsho mtha' yas skor*) est considéré comme une œuvre caractéristique de sa pensée où se révèle un esprit sceptique très marqué (voir M. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism*, *op. cit.*, p. 100 *sq.* ; R.-P. Droit (éd.), *Philosophies d'ailleurs : Tome 1, Les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*, *op. cit.*, texte 11, p. 411-414).
20. NT, stance 12.
21. Cette approche combinant à la fois théorie et pratique se retrouve dans d'autres textes du troisième Karmapa (voir K. Brunnhölzl, *When the Clouds Part*, *op. cit.*, p. 203-205).
22. Selon le troisième Karmapa, ces deux courants ne sont pas contradictoires mais complémentaires. Il n'est pas le premier à l'affirmer et il sera suivi par d'autres auteurs après lui (voir K. Brunnhölzl, *Luminous Heart*, *op. cit.*, p. 85, p. 92-94).

### *Objet de négation*

L'idée principale liée à la vacuité est que rien n'existe. Il suffit de lire le très célèbre *Sūtra du Cœur* pour s'en rendre compte rapidement. Mais qu'est-ce qui n'existe pas ? Dans le *Sūtra du Cœur*, il est écrit qu'il n'y a pas de forme, pas de sensation, pas de perception, pas de volition, pas de conscience, pas d'œil, d'oreille, de nez, etc. Pourtant, il est difficile de nier la manifestation de toute cette énumération ! Saraha, *mahāsiddha* indien, a d'ailleurs écrit :

> [Celui qui] saisit les choses est semblable à du bétail,
> [Celui qui] saisit l'absence des choses est encore plus stupide. Saraha, *Doha de la reine*[23].

Donc il est nécessaire de bien cerner l'objet de négation pour éviter les contresens. La libération de la souffrance est possible seulement quand le non-soi est réalisé[24]. Ainsi est-ce la notion d'un « soi » qui est niée. Mais de quel soi parle-t-on ? *Les Stances du milieu par excellence* de Nāgārjuna en donnent une définition au quinzième chapitre :

> […] Un être en soi est non construit et ne dépend pas d'autre que soi (MMK, 15.2)[25].

Le soi dont il est question ici ne dépend de rien d'autre que de lui-même pour exister. Ce type de soi implique qu'un phénomène doit être indépendant de toutes causes et conditions, puisqu'il existe par lui-même. Il doit être également indivisible. En effet, s'il était composé de parties, il deviendrait dépendant d'autres phénomènes pour exister. Enfin il doit être permanent, il ne peut pas être détruit par le temps[26].

Plusieurs arguments ont été développés par la scolastique pour démontrer qu'un tel soi – un « soi substantiel » – n'existe pas. À la stance 12 de son traité, le troisième Karmapa évoque l'argument de l'un et du multiple, qui est un des cinq raisonnements utilisés par le *Madhyamaka* pour montrer la vacuité de tous les phénomènes[27]. L'objectif de ces raisonnements est de montrer qu'une telle supposition mène toujours vers des incohérences logiques, ou une impossibilité de vérification empirique[28]. Toute affirmation d'une thèse où un soi substantiel est en jeu implique des paradoxes. La logique de la conscience ordinaire et le langage se retrouvent par conséquent sans fondement – le soi est seulement une fabrication ou une construction de la conscience. Cette construction est utile voire nécessaire, le problème est de ne pas voir qu'il s'agit d'une construction. On parle alors de la saisie d'un soi véritablement existant, ou encore d'attachement.

---

23. Sct. *Dohākośopadeśagīti*. Cité dans le commentaire du NT, stance 12.
24. Pour une présentation générale, voir W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens*, Paris, Seuil, coll. « Points sagesses », 1961, chapitre 6.
25. *Nāgārjuna : Stances du milieu par excellence*, traduit de l'original sanskrit, présenté et annoté par G. Bugault, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 2002, p. 187.
26. Sur les différents types de soi (sct. *svabhāva*), voir J. Westerhoff, *Nagarjuna's Madhayamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 20 *sq*.
27. La tradition tibétaine a résumé les arguments liés au *Madhyamaka* en cinq types de raisonnements – l'analyse de la cause des phénomènes appelée le raisonnement des « éclats de *vajra* » (tib. *rdo rje gzegs ma*), « la réfutation de l'apparition de l'existant et de l'inexistant » (tib. *yod med skye 'gog*), l'analyse des « quatre limites de la production et de la cessation » (tib. *mu bzhi skye 'gog*), « la réfutation de l'un et du multiple » (tib. *gcig dang du bral*) et le roi de tous les raisonnements, celui de la « production en dépendance » (tib. *rten 'brel*). Pour plus de détails, voir K. Brunnhölzl, *The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyu Tradition*, Nithartha Institute Series, Ithaca (New York), Boulder (Colorado), Snow Lion, 2004, p. 231-264.
28. Guy Bugault explique que « la dialectique de Nāgārjuna se déploie en référence à un double critère : l'intelligibilité des énoncés, leur positivité » (G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994, p. 221). Nāgārjuna met en évidence l'inconsistance d'une thèse soit en montrant qu'il n'y a pas de cohérence logique, soit en montrant que la thèse est démentie par l'expérience, soit enfin en montrant qu'il n'y a pas de référent derrière les mots employés.

### *Ce qui distingue la conscience partielle de la sagesse*

Dans son *Traité qui distingue conscience partielle et sagesse*, le troisième Karmapa montre bien à travers son explication du fonctionnement de la conscience partielle, que l'idée d'un soi n'est pas « première ». En effet, la conscience partielle (ou ordinaire) y est décrite sous huit aspects – les cinq consciences sensorielles, la conscience mentale, la septième conscience et la huitième conscience[29]. Chacune d'entre elles a une fonction bien spécifique dans le processus de perception. Les consciences sensorielles perçoivent leurs objets respectifs – objets visuels, sonores, olfactifs, gustatifs et tactiles –, la conscience mentale identifie et nomme, la huitième conscience est notre réservoir karmique (une sorte d'inconscient[30]), et la septième conscience présente deux aspects – l'aspect immédiat et l'aspect affligé. L'aspect immédiat assure la continuité des différents instants de conscience, il assure leur unité. L'autre aspect de la septième conscience est quant à lui celui qui génère la saisie d'un soi et par conséquent les différentes afflictions inhérentes au *saṃsāra*.

> L'[autre] aspect [de la septième conscience], [en se fondant] sur la conscience même
> Entraîne égocentrisme, emprise de l'orgueil,
> Attachement au « moi » et ignorance.
> Puisqu'il engendre toutes [les vues] à propos des combinaisons transitoires,
> Il est appelé « le mental[31] affligé »[32].

Puisque l'aspect immédiat est accompagné de l'aspect affligé, la saisie d'un soi est présente à chaque instant. Tout l'objet de la pratique sera de modifier cet état de conscience qui n'est pas satisfaisant, pour cheminer vers une conscience où cette saisie n'existe plus, ou en tout cas beaucoup moins.

### *Saisir un soi implique une perception partielle du monde*

Avec cette définition, la perception d'un soi renvoie à une vision substantielle et nécessairement duelle de soi-même et du monde. Les phénomènes sont perçus comme séparés les uns des autres, sans aucune relation entre eux. Il est possible déjà de le constater en nous-mêmes – il y a le corps d'un côté et la conscience de l'autre. Au niveau ordinaire, corps et conscience sont vécus comme deux entités séparées, avec un corps assez grossier et contracté, et une conscience souvent limitée aux pensées et aux émotions grossières. Intellectuellement, il est assez aisé de comprendre que les deux sont liés – une pensée colérique n'aura pas les mêmes effets sur le corps qu'une pensée bienveillante – mais, au quotidien, les interrelations sont subies et peu conscientisées.

Il serait possible de développer davantage cette dualité qui est le fruit de la saisie d'un soi véritablement existant. Comme l'ensemble de notre expérience est en effet concerné, on pourrait faire de multiples descriptions et analyses. L'essentiel à retenir est que la perception ordinaire a une expérience très superficielle du réel, ou partielle. Autrement dit, une expérience superficielle du réel est celle où l'on perçoit tous les phénomènes de manière substantielle. En tibétain, on utilise le terme *namshé* (tib. *rnam*

29. Le troisième Karmapa s'inspire des textes d'Asaṅga.
30. Il existe plusieurs formes d'inconscient. Nous ne rentrerons donc pas plus dans le détail ici. Pour une analyse détaillée, voir L. Schmithausen, *Ālaya-vijñāna:* "On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra", *Philosophy East and West*, 43, 1993 ; W.S. Waldron, *The Buddhist Unconscious*, New York, Routledge Curzon, 2003.
31. Le mental dont il est question désigne ici l'état affectif de la septième conscience.
32. NY [lignes 82-86], notre traduction : *Ngar sems nga rgyal 'dzin pa dang/ Nga la chags shing ma rig bcas/ 'jig tshogs thams cad bskyed pa'i phyir/ Nyon mongs can gyi yid ces bya/*. Voir K. Brunnhölzl, *Luminous Heart*, *op. cit.*, p. 284.

*shes*) pour désigner la conscience ordinaire. « *Shé* » désigne la conscience, ou celui qui connaît, et « *nam* » peut être traduit par « partiel », ou « surface ».

Une fois que la vacuité est réalisée, on parle alors de conscience éveillée ou de sagesse – *ye shes* en tibétain (prononcé « *yeshé* »). « *Yé* » signifie « principiel » ou « originel ». Ainsi, lorsqu'une conscience voit que le soi n'existe pas de façon substantielle, elle a accès à un autre mode d'être qui est en accord avec la véritable nature des phénomènes. Cette sagesse permet alors un autre rapport à soi et au monde, beaucoup plus pacifié et constructif.

### *Rôle de la compréhension intellectuelle*

La compréhension intellectuelle est considérée comme très importante sur le chemin de la libération. « Écouter et réfléchir »[33] sont des étapes essentielles pour développer une vision supérieure à plusieurs niveaux.

En ce qui concerne plus particulièrement la vacuité, les paradoxes révélés grâce aux différents arguments proposés permettent d'ouvrir une brèche. En effet, si notre mode de connaissance habituel s'avère ne pas être fondé, pourquoi alors s'y attacher autant ? Les paradoxes nous mettent à distance de ce qui habituellement nous absorbe. Ils inaugurent un processus de désidentification et préparent l'ouverture de nouveaux espaces intérieurs. La conventionalité de notre monde est mise en évidence, et de ce fait la conscience s'en détache, elle la met à distance :

> Les démonstrations de la vacuité sont doublement salutaires, d'abord en ce qu'elles nous rapprochent de la dimension du *nirvāṇa*, puis en ce qu'elles nous rendent libres de reprendre les conventions, dans la pleine conscience de leur fragilité et de leur inconsistance constitutive, pour ainsi dire[34].

Notons que des textes appartenant à d'autres traditions ou écoles philosophiques présentent des analyses qui se rapprochent du concept de vacuité. Ainsi, la phase de réflexion n'est pas obligatoirement restreinte aux raisonnements du *Madhyamaka*. Puisqu'il est question de la nature de la réalité et non pas d'un dogme fondé sur une croyance, tout ce qui contribue à une meilleure compréhension de la dualité et à sa dissolution est bénéfique, quels que soient les termes utilisés ou les manières de présenter.

## *LA VACUITÉ, MISE EN PRATIQUE*

Le troisième Karmapa Rangjoung Dorjé mentionne que la seule différence entre un être ordinaire et un être éveillé, est la présence ou non de la saisie d'un soi[35]. L'ensemble du chemin consiste donc à désactiver le processus de saisie, et cela est notamment possible en méditant sur la vacuité à l'aide d'instructions spécifiques.

### *La réalisation de la vacuité nécessite une autre forme de compréhension*

> De nos jours, la plupart des méditants appréhendent le sens général de la vacuité au moyen du raisonnement par inférence. Cette approche, qui s'appuie sur les sources canoniques de la logique, réduit la vacuité à un concept, une négation totale, une vacuité inerte[36].

33. NT, stance 12.
34. J. O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, PUF, 2011, p. 127-128.
35. NT, stance 30.
36. Dakpo Tashi Namgyal, *Rayons de lune : les étapes de la méditation du Mahāmudrā*, trad. C. Charrier, Tsadra Foundation, Plazac, Padmakara, 2010, p. 227.

Aborder la vacuité uniquement par la logique ne permet pas à un mode d'être radicalement différent de se manifester. Si on pense la vacuité sans appliquer la vacuité à sa propre pensée, la libération n'est pas possible. Cette démarche reste jusqu'à un certain point un antidote, mais il faut ensuite développer une perception directe de la nature des phénomènes. Les raisonnements du *Madhyamaka* installent la scène pour un accès direct à la nature de la conscience, mais ils ne sont pas la fin du chemin. Avec la logique, nous sommes au sein de la négation d'une saisie par le langage. Or il faut aller en deçà du langage lui-même, dans la négation de la négation et de l'affirmation. Autrement dit, sujet et prédicat doivent être remis en question. Ce qui semble être seulement un débat de logique a en réalité d'importantes conséquences sur le plan existentiel.

Afin de voir directement la vacuité, plusieurs méthodes appelées couramment « méditation » et « yoga » sont proposées, qui incluent corps et conscience.

### *Sutta de l'établissement de l'attention (pali :* Satipaṭṭhāna sutta*)*

Parmi les différentes techniques de méditation proposées, le *Satipaṭṭhāna sutta* est un texte qui permet de bien comprendre comment certaines instructions peuvent nous faire voir le non-soi[37].

*Satipaṭṭhāna* est composé de « *sati* » – « l'attention » – et « *upaṭṭhāna* » – « se placer près de », c'est-à-dire « être présent à »[38]. Les objets auxquels il faut être présent sont le corps, les sensations, les états de conscience et les *dhammas*. Le terme « *dhamma* » désigne des analyses de l'expérience selon les catégories du bouddhisme – telles que les obstacles, les facteurs d'éveil, les quatre vérités des êtres nobles. Il est plus facile de partir du corps car il est plus palpable, c'est pourquoi il est proposé en premier. Les expériences les plus grossières sont prises comme point de départ, puis le pratiquant se dirige vers des expériences plus fines.

Le *Sutta de l'établissement de l'attention* donne plusieurs indications sur la façon dont nous devons regarder notre expérience, puisque la réalisation du non-soi n'est pas seulement une prise de conscience de ce qui s'élève en nous. En effet, quand bien même nous serions beaucoup plus attentifs au corps, qu'il soit en mouvement ou au repos, ou encore aux différentes sensations, cela n'empêcherait pas de continuer à saisir ce qui se manifeste comme réellement existant. Il ne suffit pas de se placer auprès du corps, des sensations, des états de conscience et des *dhammas*, pour reconnaître le non-soi. Cette présence doit être accompagnée de qualités mentales et d'entraînements spécifiques.

#### *a. Qualités à cultiver*

> Voici, Ô moines : observant[39] le corps, un moine demeure assidu et enthousiaste, au sein d'une vision claire, attentif[40], libre des désirs et mécontentements ; observant les sensations […] ; observant l'esprit […] ; observant les *dhammas*, il demeure assidu et enthousiaste, au sein d'une vision claire, attentif, libre des désirs et mécontentements[41].

Tout d'abord, l'observation doit être répétée[42]. Dès que l'objet observé est perdu, il faut y revenir, encore et encore. Le pratiquant doit également développer de la persévérance

37. Le principal intérêt de ce texte est qu'il permet d'avoir de nombreux détails sur la pratique qu'on retrouve plus tard au Tibet, mais de façon beaucoup plus concise.
38. Anālayo, *Satipaṭṭhāna: the Direct Path to Realization*, Birmingham, Windhorse Publications, 2003, p. 29-30.
39. Pali, *anupassati*.
40. Pali, *Sati*.
41. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, *op. cit.*, p. 136 ; traduction légèrement modifiée.
42. Pali, *anupassati* : « *Passati* » signifie « voir » et le préfixe « *anu* » intensifie le verbe. « *Anupassati* » peut donc être traduit par « voir de manière répétée » ou « voir de très près » : voir Anālayo, *Satipaṭṭhāna: the*

ou une assiduité enthousiaste[43], pour qu'il puisse maintenir la motivation de pratiquer dans le temps. La persévérance se situe entre l'effort et le non-effort. Elle est nécessaire, mais elle ne doit pas être source de tension non plus. La troisième qualité est le savoir clair[44]. L'observation ne doit pas être superficielle, mais elle doit être complètement consciente de ce qui se manifeste. Enfin, l'autre qualité qui doit accompagner *sati* est d'être libre de tout désir ou mécontentement[45]. Il est nécessaire d'être libre de l'espoir et de la crainte, c'est-à-dire les huit *dharmas* mondains, afin de pouvoir s'établir fermement dans la méditation. Si la conscience continue de se préoccuper de telle ou telle chose, elle ne pourra pas progresser.

*Sati*, l'attention, est la qualité principale à cultiver. Le nom « *sati* » est relié au verbe *sarati* « se souvenir ». Dans le *sutta*, il ne s'agit pas de se souvenir du passé, mais d'être conscient du moment présent. C'est grâce à *sati* que l'on peut être dans le présent, que l'on peut se poser sur ce qui est là, maintenant. De plus, les différentes illustrations associées à *sati* révèlent d'autres caractéristiques : observation calme et détachée, condition préalable à la sagesse, vigilance. L'attention est avant tout une observation nue, au sens où elle n'implique aucune action sur la conscience ou le corps, elle observe seulement ce qui se manifeste. L'attention observe, elle ne cherche pas à supprimer des événements psychiques ou physiques, ou à changer le contenu de l'expérience : être seulement conscient de ce qui s'élève. « *Sati* » désigne ainsi une attention qui n'agit pas.

Il n'y a pas d'action à proprement parler, pourtant l'expérience s'approfondit. En effet, l'observation permet de voir comment les réactions s'enclenchent et quelles sont les configurations qui les sous-tendent.

> Dès que nous sommes d'une manière ou d'une autre engagés dans une réaction, la position d'observation détachée est immédiatement perdue. La réceptivité détachée de *sati* nous permet de prendre du recul par rapport à une situation où nous nous trouvons, et par ce moyen, nous devenons un observateur sans biais de notre propre engagement subjectif et de toute la situation[46].

L'« attention nue » a ainsi le pouvoir de mener vers une désautomatisation des mécanismes mentaux. Il est alors possible de voir sans projection et la conscience peut développer de nouvelles habitudes cognitives qui sont de moins en moins attachées aux conditionnements de la conscience.

### *b. Le refrain*

> Ainsi il demeure, observant le corps intérieurement ; il demeure observant le corps extérieurement ; il demeure observant le corps intérieurement et extérieurement. Il demeure observant l'apparition du corps ; il demeure observant la disparition du corps ; il demeure observant l'apparition et la disparition du corps. L'attention à « il y a un corps » est établie en lui, dans la mesure nécessaire à une connaissance nue et à une attention continue. Et il demeure indépendant et ne s'attache à rien dans le monde[47].

Après avoir défini les qualités de conscience à développer et les quatre objets sur lesquels l'attention est établie, il est également nécessaire de mettre en application le « refrain ». Ce refrain est répété après chaque objet où l'attention s'est placée. En effet,

---

*Direct Path to Realization*, *op. cit.*, p. 32.
43. Pali, *ātāpī*.
44. Pali, *sampajāna*.
45. Pali, *vineyya abhijjhādomanassa*.
46. Dhīravaṃsa, *The Middle Path of Life. Talks on the Practice of Insight Meditation*, California, Blue Dolphin, 1988 (1974), p. 31.
47. W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, *op. cit.*, p. 136 ; traduction légèrement modifiée.

ce qui précède n'est toujours pas suffisant pour modifier les mécanismes de la conscience en profondeur. Seules les bases pour développer une clarté de l'expérience ont été établies. Un refrain est donc répété après chaque objet où l'attention se dirige, il donne le « *modus operandi* » qui conduit vers une vision supérieure.

Tout d'abord, le refrain suggère de méditer sur les phénomènes internes mais aussi externes. Les phénomènes internes concernent l'expérience subjective. Une fois qu'elle est mieux comprise, le *Sutta* invite le pratiquant à observer l'expérience d'autrui. Est-ce que le même phénomène se produit chez les autres personnes ? Est-ce que les découvertes effectuées au sein de mon corps et de ma conscience se vérifient chez autrui ? Ensuite, il est conseillé d'observer l'apparition et la disparition de ce qui est perçu. Autrement dit, il s'agit d'une méditation sur l'impermanence. La troisième instruction du refrain est une connaissance nue – c'est-à-dire une connaissance qui ne se perd pas dans différentes associations et réactions – et une attention continue. La pratique doit être exercée de façon continue car seule la continuité peut changer les habitudes. Enfin, la dernière chose à mettre en pratique est l'indépendance ou l'absence d'attachement[48]. Si le désir, le rejet et l'indifférence sont poursuivis, la conscience s'identifie et aucune clarté ne peut s'élever. Il est donc nécessaire de cultiver l'équanimité.

### *c. Réalisation du non-soi*

La mise en pratique du refrain semble bien décisive pour la réalisation du non-soi. En effet, la réalisation de l'impermanence de tout ce qui constitue l'expérience est un point clé pour voir qu'il n'y a pas un « moi » substantiel. Tout est toujours en mouvement, le « je » se transforme continuellement. Une interaction particulière entre corps et conscience se produit et se modifie à chaque instant. Pour que la réalisation du non-soi soit totale, il est également nécessaire de cultiver l'équanimité. En développant celle-ci – c'est-à-dire en ne se laissant plus entraîner par les mécanismes de l'adoption et du rejet – il y aura moins de saisie sur ce qui se présente, et par conséquent la conscience sera davantage en paix.

La pratique du *Sutta de l'établissement de l'attention* permet donc de réaliser, c'est à dire de voir directement, l'absence d'un soi. Par ailleurs, elle montre que la méditation n'est pas un travail sur les contenus de l'expérience, mais sur les mécanismes de l'expérience. C'est ce type de compréhension qui aboutit à une vision supérieure. Le soi qui semblait si compact se dilate et se présente sous un nouveau jour : il est constitué de différents éléments qui interagissent les uns avec les autres[49].

### *Yoga*

Une autre grande étape peut être franchie dans la réalisation de la vacuité, lorsque le cadre spatio-temporel ordinaire est dépassé. Des instructions de méditation spécifiques peuvent être données, ou il est également possible de travailler avec le corps énergétique grâce à différents yogas. Dans son *Trésor de la doxographie*[50], Longchenpa – disciple du troisième Karmapa et un des plus grands maîtres tibétains – écrit :

> Sans avoir recours aux raisonnements logiques, on travaille simplement directement avec les points vitaux du corps, la parole, les canaux énergétiques, les courants et forces.

48. L'attachement ici n'est pas la saisie d'un soi, mais il renvoie aux facteurs qui nourrissent cette saisie : le désir, le rejet et l'indifférence. Ils sont aussi appelés les trois poisons.
49. De nombreuses études ont été menées sur le non-soi, entre autres : S. Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; M. Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Aldershot (England), Burlington (VT), Ashgate, 2003.
50. Tib. *Grub mtha ' mdzod.*

> De cette façon, on établit une sagesse non conceptuelle qui n'est pas une construction mentale [mais] la quintessence même du *dharmakāya*, le fondement[51].

Le terme tibétain pour yoga est *rnal 'byor* (prononcé « *neldjor* »). « *'byor* » signifie « s'unir, se connecter », ou « découvrir », et « *rnal* » peut être traduit par « condition réelle », « état fondamental ». Ainsi le yoga est un ensemble de pratiques dont le but est de s'unir, ou d'être en contact avec ce que nous sommes véritablement. Plusieurs techniques sont alors utilisées telles que des mouvements particuliers, des exercices de respiration, ou encore la visualisation.

Au fur et à mesure de l'affinement de la perception grâce à ces pratiques plus avancées, l'état naturel de l'être apparaît avec les trois caractéristiques suivantes : non-conceptualité, clarté et félicité – la vacuité suprême.

## TRAITÉ QUI MONTRE LA NATURE DE BOUDDHA *DU TROISIÈME KARMAPA RANGJUNG DORJE (EXTRAITS)*

[…]

### Stance 1

> Bien que sans commencement, [le *saṃsāra*[52]] a une fin.
> Naturellement pur et consistant en qualités permanentes
> Cela n'est pas vu parce qu'il a été obscurci par un cocon [de souillures adventices] sans commencement,
> À l'instar d'une statue en or recouverte.

### Stance 2

> Le *dhātu*[53] du temps sans commencement
> Est le lieu de tous les *dharmas*.
> Par sa présence, toutes les existences samsariques
> Et le *nirvāṇa* également, [peuvent] être obtenus.

### Stance 3

> Les êtres ordinaires ne sont rien d'autre que des *bouddhas*
> Mais ils sont obscurcis par des souillures adventices.
> Si elles sont purifiées, c'est la bouddhéité.
> Cela a été écrit dans un *tantra*[54].

51. D. Higgins, *The Philosophical Foundations of Classical rDzogs chen in Tibet: Investigating the Distinction Between Dualistic Mind (sems) and Primordial Knowing (ye shes)*, PhD. Dissertation, UNIL, Université de Lausanne, 2012, p. 243 (notre traduction).
52. Certains termes sanscrits ou tibétains perdraient beaucoup de leur sens si nous les traduisions dans notre langue. Le *saṃsāra* renvoie à la condition de la conscience ordinaire – une conscience qui sera nécessairement marquée par l'insatisfaction à un moment ou un autre, et qui sera contrainte de renaître encore et encore tant que la véritable nature des phénomènes n'est pas perçue. Tout l'objet du chemin consiste à reconnaître la véritable nature des phénomènes, leur vacuité, pour ainsi « sortir » *du saṃsāra*, et « atteindre » *le nirvāṇa*.
53. Il existe plusieurs mots pour désigner la nature de la conscience dans le bouddhisme. Chacun de ces mots aborde la conscience depuis une certaine perspective. Ici, « *dhātu* » renvoie à l'aspect causal de la conscience. Selon le troisième Karmapa, tout est imprégné du *dhātu*. Le *dhātu* est comparable à une matrice, il est le lieu de tous les phénomènes (sct. *dharmas*). En d'autres termes, l'ensemble de notre réalité – aussi bien les phénomènes internes qu'externes – sont le reflet de la conscience.
54. *Tantra d'Hevajra*, 2e Partie, IV. 69.

Stance 4

Il a été déclaré dans [l'*Abhidharmasūtra*] : « sans commencement »
Par conséquent, il n'existe absolument rien au préalable.
Le temps est cet instant même,
Il ne vient pas d'un autre lieu.

Stance 5

Le *dhātu* est sans créateur,
Mais en raison de ses caractéristiques spécifiques, il est exprimé ainsi.

Stance 6

Les phénomènes sont expliqués comme étant les apparences
Du *saṃsāra* mais aussi du *nirvāṇa*,
Cela est nommé « le sol des tendances de l'ignorance ».
Pensées authentiques ou non authentiques,
Le mouvement des formations mentales est la cause donnant naissance [aux phénomènes].
Cette condition causale est expliquée comme étant l'*ālaya*.

Stance 7

Le lieu est le cœur des victorieux.
L'imagination non authentique
Demeure entièrement en la pureté de la [nature de la] conscience.

Stance 8

Cette pureté même est maintenant présente.
Malgré sa présence, nous ne la percevons pas
À cause de l'imagination ignorante
C'est le *saṃsāra*.

Stance 9

Si cela même est purifié, le *nirvāṇa* se manifeste.
Il est désigné conventionnellement comme la fin.

Stance 10

Début et fin ne reposent sur rien d'autre que l'imagination.
Par les formations mentales, comparables au vent
*Karma* et afflictions sont produits.
Par [les formations mentales], *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*[55],
Tous les phénomènes apparaissant sous forme duelle sont manifestés.

Stance 11

Celui qui adopte et rejette [ces objets imaginaires] est dans l'illusion.
En rejetant nos propres apparences, où vont-elles cesser ?
En adoptant nos propres apparences, qu'est-ce qui apparaît ?
La saisie dualiste n'est-elle pas trompeuse ?

55. Dans l'*Abhidharma*, ce sont les catégories où sont classés les différents éléments de la réalité. *Skandha* peut être traduit par « ensemble », *dhātu* par « éléments », et *āyatana* par « sources de la perception ».

Stance 12

Comprendre cela est enseigné comme antidote.
Pourtant, cette compréhension de la non-dualité n'est pas la vérité,
Sans quoi la pensée de la non-existence deviendrait une pensée [plus grossière encore].
[Si] vous comprenez la vacuité comme étant l'analyse en différentes parties de la forme, etc.
N'êtes-vous pas en train de vous méprendre ?
Néanmoins, cela est enseigné afin de stopper l'attachement aux vérités.

Stance 13

Tous [les phénomènes] ne sont ni vrais ni trompeurs
Les érudits affirment qu'ils sont comparables [au reflet de] la lune sur l'eau.
Cette conscience naturelle est appelée *dharmadhātu* ou cœur des victorieux.
Les êtres nobles ne l'améliorent pas
Les êtres ordinaires ne la détériorent pas.
Bien qu'elle soit exprimée inévitablement par différents termes conventionnels,
Son sens n'est pas compris par des expressions.

Stance 14

La manifestation incessante [du cœur]
Par ses soixante-quatre qualités
N'est qu'une approximation. Chacune d'entre elles
En [possède] des dizaines de millions. […]

Stance 19

Comprenez ce qui est tel que cela est
Et vous obtiendrez les pouvoirs de cela.
Il n'y a absolument rien à enlever
Ni la moindre chose à ajouter.
Ce qui est réel doit être vu correctement
Celui qui *voit*[56] véritablement est libéré.
Le *dhātu* est vide de souillures adventices
Qui ont pour caractéristique d'en être séparables.
Mais il n'est pas vide des qualités insurpassables
Qui ont pour caractéristique d'en être inséparables. […]

Stance 23

[Prenons l'exemple] d'un béryl recouvert de dépôts
Dont les qualités, par conséquent, ne peuvent pas apparaître.
En le purifiant avec une solution alcaline et du crin,
[Puis], avec une solution acide et un tissu en laine,
[Enfin], avec de l'eau pure et [un fin coton] de Kāśī
Par cette purification, il est un joyau source d'accomplissement de tous les souhaits.

Stance 24

La conscience est comme le béryl.
Pour la purifier de ses trois dépôts –
[Obscurcissements] des afflictions, du connaissable et de l'absorption méditative –,
Il faut s'entraîner complètement lors des [chemins] d'accumulation, d'unification
Sur les sept terres impures et les trois terres pures. […]

56. Les verbes « *lta ba* » et « *mthong ba* » signifient « voir ». Mais le premier désigne la vue duelle et le deuxième désigne la vue non-duelle. Pour marquer cette différence, la vue non-duelle est indiquée en italique.

Stance 47

> Puisqu'il n'y a pas de naissance ultimement,
> Il n'y a pas de libération non plus en réalité.
> Les *bouddhas* sont comme l'espace,
> Et les êtres ordinaires ont les mêmes caractéristiques.
> Puisque cette rive du *saṃsāra* et l'autre rive du *nirvāṇa* sont sans naissance
> Il n'y a pas de nature du *nirvāṇa* non plus.
> Par conséquent, les phénomènes composés sont complètement vides
> C'est la sphère d'expérience de la sagesse des omniscients[57]. […]

Stance 51

> Puissent tous les êtres errants comprendre ce cœur des *bouddhas*
> Parfaitement et sans erreurs.
> L'établissement du cœur des *bouddhas*, quintessence du véhicule de diamant,
> Est complète. Śubhaṃ (de bon augure)

*BIBLIOGRAPHIE*

Anālayo, *Satipaṭṭhāna: the Direct Path to Realization*, Birmingham, Windhorse Publications, 2003 (réimprimé en 2006, 2008, 2010). Une traduction en français est parue chez Almora en 2020 (*Satipatthana – le chemin direct pour la réalisation*).

Karl Brunnhölzl, *The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyu Tradition*, Nithartha Institute Series, Ithaca (New York), Boulder (Colorado), Snow Lion, 2004.

— *Luminous Heart: The Third Karmapa on Consciousness, Wisdom and Buddha Nature*, Nithartha Institute Series, Ithaca (New York), Snow Lion, 2009.

— *When the Clouds Part, The Uttaratantra and Its Meditative Tradition as a Bridge between Sūtra and Tantra*, Boston, Snow Lion, 2014.

Guy Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF, 1994.

— *Nāgārjuna : Stances du milieu par excellence*, traduit de l'original sanskrit présenté et annoté, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », 2002.

Dakpo Tashi Namgyal, *Rayons de lune : les étapes de la méditation du Mahāmudrā*, [tib. *nges don phyag rgya chen po'i sgom rim gsal bar bye dpa legs bshad zla ba'i 'od zer zhes bya ba bzhugs so*], trad. C. Charrier, Tsadra Foundation, Plazac, Padmakara, 2010.

Roger-Pol Droit (éd.), *Philosophies d'ailleurs : Tome 1, Les pensées indiennes, chinoises et tibétaines*, Paris, Hermann, 2009.

David Higgins, *The Philosophical Foundations of Classical rDzogs chen in Tibet: Investigating the Distinction Between Dualistic Mind (sems) and Primordial Knowing (ye shes)*, PhD. Dissertation, UNIL, Université de Lausanne, 2012.

Sandy Hinzelin, *Tous les êtres sont des Bouddhas*, Vannes, Sully, 2018.

Matthew Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

— *The Tibetans*, Malden (Massachusetts), Wiley-Blackwell, 2006.

Joseph Stephen O'Leary, *Philosophie occidentale et concepts bouddhistes*, Paris, PUF, 2011.

57. Nāgārjuna, *Vingt stances à propos du grand véhicule*, Stances 2-3 (cité par le troisième Karmapa Rangjoung Dorjé).

Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha. D'après les textes les plus anciens*, Paris, Seuil, coll. « Points sagesses », 1961.

Jan Westerhoff, *Nagarjuna's Madhayamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

# *Varia*

Hélène Bouchilloux
*Du différend entre Descartes et Malebranche sur la connaissance que l'esprit a de lui-même* ..... 63

L'examen du différend entre Descartes et Malebranche sur la connaissance que l'esprit a de lui-même sera l'occasion d'éclaircir la doctrine de l'esprit qui s'élabore dans les *Méditations*, la complexité de celle-ci ayant suscité et continuant de susciter de nombreux malentendus qu'on essaiera, en l'analysant dans toutes ses articulations, de dissiper. Une telle analyse, qui pourra paraître austère en sa technicité, n'intéresse cependant pas exclusivement l'historien de la philosophie, elle intéresse plus largement tout philosophe soucieux de se comprendre lui-même comme l'esprit qu'il est, c'est-à-dire en sa constitutive liberté.

Franck Despujol
*La modernité de l'éthique d'Aristote* ..... 71

Le regain d'intérêt que connaît l'éthique d'Aristote à partir du XX^e^ siècle dans le courant de « l'éthique des vertus » peut se justifier par une certaine inadaptation des modèles dominants de l'éthique moderne (kantisme et utilitarisme). Le cadre théorique qu'Aristote offre à la quête de valeurs de l'homme moderne peut s'organiser autour des axes suivants : la visée de la vie bonne comme accomplissement de soi dans la totalité de son être ; le rejet de principes généraux de conduite reproduisant implicitement la forme du commandement divin ; la prise en compte d'un certain sens de l'existence intégrant aussi bien l'aspiration au bonheur que l'incertitude et la dureté de la vie ; la valeur d'une sagesse pratique fondée sur une raison ouverte sur l'expérience et le souci de la complexité du réel.

# DU DIFFÉREND ENTRE DESCARTES ET MALEBRANCHE SUR LA CONNAISSANCE QUE L'ESPRIT A DE LUI-MÊME

Hélène BOUCHILLOUX
Hon. Université de Lorraine et UMR 7117

Dès la parution de *La recherche de la vérité* en 1674, Malebranche exprime un certain nombre de désaccords importants avec la doctrine cartésienne, notamment sur la définition de l'idée et sur la thèse de la *Seconde Méditation* selon laquelle non seulement l'existence mais encore la nature de l'esprit sont plus aisées à connaître que l'existence et la nature du corps. Malebranche avertit d'emblée son lecteur, au début du livre III, que la pensée qui est l'essence de la substance pensante ne se connaît pas par idée, mais par sentiment intérieur ou conscience. C'est ce qu'il s'apprête à expliquer dans la 2e partie du livre III, au chapitre VII. Disjoignant la question de l'existence et la question de la nature, il allègue que, de ce que nous connaissons l'existence de notre esprit mieux que l'existence de notre corps, il ne s'ensuit pas que nous connaissions mieux la nature de l'esprit que la nature du corps. Les corps, nous les voyons en Dieu, du fait de l'union de l'esprit à Dieu, dans l'étendue intelligible qui est en Dieu, et nous les voyons par idées, les idées n'étant pas des modalités de l'esprit, mais les objets de l'esprit attentif à tout ce qui est visible de la sorte, en l'occurrence intelligible. Voilà pourquoi, des idées ainsi conçues, sont déductibles toutes les propriétés de la nature corporelle. Or il est manifeste qu'il n'en va pas de même pour la nature de l'esprit, de la connaissance de laquelle ne sont nullement déductibles toutes les propriétés de l'esprit. Les propriétés de l'esprit ne sont connaissables qu'*a posteriori*, par expérience, à l'instar des qualités sensibles, à cette différence près que la connaissance de l'esprit et de ses propriétés par sentiment intérieur ou conscience est imparfaite mais non pas fausse, alors que la connaissance du corps et de ses propriétés par ce qui en est senti du fait de l'union de l'esprit au corps est non seulement imparfaite mais encore fausse, quoique très utile à l'entretien d'un corps mortel, et doit par conséquent être corrigée au moyen de leur connaissance par idée. Le XIe éclaircissement complète l'exposé. Malebranche y fait remarquer que, si le sentiment des qualités sensibles est attribué à l'esprit, ce n'est qu'indirectement par le raisonnement qui exclut son attribution au corps, alors que ce ne serait pas le cas à supposer que cette propriété de l'esprit fût directement déductible de la nature de l'esprit. La connaissance de l'étendue par idée renferme la connaissance rigoureuse d'une multitude de rapports par lesquels sont comparables toutes les propriétés de l'étendue, ce qui contraste avec la connaissance de la

pensée par sentiment intérieur ou conscience, dans laquelle la connaissance des propriétés de la pensée est de fait et non de raison. De même qu'on peut opposer, dans le domaine gnoséologique, la connaissance claire et distincte de l'étendue et des rapports de grandeur à la connaissance de la pensée dénuée quant à elle de clarté et de distinction, on peut opposer, dans le domaine moral, la connaissance de l'ordre et des rapports de perfection, laquelle détermine clairement et distinctement l'obligation morale, à la connaissance obscure et confuse de ses propres dispositions morales. Il n'y a pas jusqu'à la connaissance de la distinction de l'esprit et du corps qui ne soit pas aussi évidente que la connaissance du corps, du moins lorsque celui-ci est conçu clairement et distinctement comme substance étendue.

Il convient de se demander maintenant si cette critique de la doctrine cartésienne n'est pas imputable à une mécompréhension de celle-ci, elle-même imputable à l'intention de renouer, contre la séparation du métaphysique et du théologique, et contre l'innéisme qui la rend possible, avec la doctrine augustinienne du maître intérieur. Pour Descartes, c'est en formant des idées claires et distinctes et en surmontant nos préjugés que nous pouvons juger selon le vrai et selon le bien. Pour Augustin, c'est en devenant attentifs à la sagesse divine et aptes à être illuminés par elle que nous pouvons juger selon le vrai et selon le bien. Malebranche répugne à la doctrine cartésienne de l'idée, doublée de la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles, doctrines en vertu desquelles les idées sont en nous et sont nôtres, comme doivent l'être, gravées dans l'esprit humain, les lois d'un Dieu tout-puissant et intégralement créateur qui n'obéit lui-même à aucune loi. Les vérités éternelles sont les mêmes pour Dieu et pour nous ; mais, alors que pour nous elles ont force de loi sans que notre esprit puisse rien feindre à leur égard, elles ne s'imposent aucunement à Dieu qui les pourrait changer si ses décrets n'étaient pas aussi immuables que lui-même en ses décrets.

## *RÉPLIQUE CARTÉSIENNE N° 1 : LES DEUX CONNAISSANCES QUE L'ESPRIT A DE LUI-MÊME*

Il suffit de lire soigneusement la *Seconde Méditation*, non sans adjoindre à cette lecture celle de l'abrégé géométrique des *Secondes Réponses*, pour reconstituer la doctrine cartésienne, et ce en évitant les erreurs symétriques commises par Martial Gueroult et Michel Henry. Contrairement à ce que soutient Martial Gueroult, ce que précisément parlant je suis dans le *cogito* n'est pas ce par quoi je me connais comme tel : ce que je suis, c'est celui-là même et le même celui-là qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui intellige, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine et qui sent, et qui ne peut pas davantage douter de tous ces actes mentaux que de lui-même, quand bien même serait illusoire l'objet de tous ces actes mentaux en ce sens qu'il n'y a peut-être rien au-delà d'eux qui y corresponde ; ce par quoi je me connais comme tel, c'est, en moi, la faculté d'intelliger, seule capable de former une idée claire et distincte de la nature de l'esprit. Mais, contrairement à ce que soutient Michel Henry, cette pensée qui est l'essence de la substance pensante n'est pas une pure auto-affection : parce que tout acte mental est une idéation ou enveloppe une idéation, et parce que toute idéation est idéation de quelque chose, ce n'est jamais sans viser quelque chose et sans projeter la lumière de mon esprit sur quelque chose que je suis l'être pensant que je suis. Quand bien même serait illusoire l'objet de tous mes actes mentaux en ce sens qu'il n'y a peut-être rien au-delà d'eux qui y corresponde, ni substance ni essence, la réalité objective que comporte toute idéation n'en serait pas éclipsée pour autant. Il est aussi indubitable que je doute de quelque chose, que j'intellige quelque chose, que j'affirme ou nie quelque chose, que je veux ou ne veux pas quelque chose, que j'imagine quelque chose

et que je sens quelque chose, qu'il est indubitable que je doute lorsque je doute, que j'intellige lorsque j'intellige, que j'affirme ou nie lorsque j'affirme ou nie, que je veux ou ne veux pas lorsque je veux ou ne veux pas, que j'imagine lorsque j'imagine et que je sens lorsque je sens. La réalité objective de l'idée est aussi indubitable que la réalité formelle de l'idée, et la réalité formelle de l'idée est indissociable de la réalité objective de l'idée.

C'est le moment d'examiner ce que Descartes entend par « idée ». L'idée est l'acte de l'esprit par lequel l'esprit se représente quelque chose, et il n'y a de réalité formelle qui puisse faire l'objet d'une idée que celle des substances et de leurs modifications. Il y a ainsi idée de la substance divine et de ses attributs, de la substance pensante et de ses modifications, de la substance étendue et de ses modifications. Et l'idée elle-même peut ainsi être l'objet d'une idée (une idée de la réalité objective de laquelle la cause est donc une idée, l'idéation antérieure de quelque chose, comme le montre la *Troisième Méditation*). En revanche, il n'est pas surprenant que soient problématiques l'idée du néant et l'idée des qualités sensibles, la suspension du jugement atteignant ici la réalité objective de l'idée. Les qualités sensibles n'étant ni des modifications du corps ni des modifications de l'esprit, que sont-elles et qu'est-ce qui m'est représenté dans l'idée que j'en ai ? Seuls des mots ou des termes génériques dépourvus de toute signification autre que nominale et linguistique renvoyant à une expérience sensible que partagent la plupart des êtres humains peuvent me donner l'impression que j'ai l'intelligence de ce dont je parle quand je parle de la saveur ou de la couleur d'un corps.

Après ces mises au point, on s'aperçoit que l'esprit se connaît lui-même de deux manières. L'une est immédiate, par sentiment intérieur ou conscience ; l'autre est médiate, par la formation d'une idée claire et distincte. L'esprit se connaît immédiatement lui-même en tant qu'il est conscient de toutes ses pensées, c'est-à-dire de tous les actes mentaux dont il est lui-même l'auteur. Cette connaissance immédiate ou conscience est l'essence même de l'esprit. Elle n'est pas par idée, mais elle n'est pas sans idée puisque tout acte mental est soit un acte d'idéation, soit un acte enveloppant un acte d'idéation. L'esprit se connaît médiatement lui-même par une réflexion sur lui-même qui n'est pas une introspection psychologique mais une introspection ontologique en ce qu'elle lui permet de former une idée claire et distincte de cette essence. Seule la première de ces deux connaissances est inhérente à l'esprit et constitue l'essence de l'esprit. L'enfant n'est pas un métaphysicien, il ne forme d'idée claire et distincte ni de lui-même comme d'un esprit ni de ce qu'est l'esprit. Toutefois, on ne peut en rester à cette dichotomie des deux connaissances car non seulement la première n'empêche pas la seconde, mais encore elle l'appelle.

Pourquoi l'esprit, considéré en lui-même, est-il naturellement porté à former une idée claire et distincte de lui-même ? D'une part, la conscience instaure un rapport de soi à soi puisque c'est en se sachant l'auteur de ses pensées, ou à l'origine de leur réalité formelle, que l'esprit est conscient de ces mêmes pensées. En tant que conscience, l'esprit est donc naturellement réflexif. D'autre part, la réalité formelle de ces pensées étant indissociable d'une réalité objective par laquelle quelque chose est visé, en dernier ressort une substance, toutes ces pensées enveloppent non seulement un acte d'idéation mais encore un acte d'intelligence émanant de cette faculté, la faculté d'intelliger, par laquelle à terme l'esprit peut former, en réfléchissant sur lui-même, une idée claire et distincte de son essence. En tant que pouvoir d'objectivation, l'esprit est donc naturellement intelligent. Or, par la combinaison de ces deux aspects – l'un attesté par l'abrégé géométrique contenu dans les *Secondes Réponses*, l'autre par l'analyse du morceau de cire qui clôt la *Seconde Méditation* –, la voie est frayée qui, de la connaissance que l'esprit a immédiatement de lui-même, mène à la connaissance qu'il peut avoir médiatement

de lui-même. Ce qui fait obstacle au passage de l'une à l'autre est l'étroite union de l'esprit au corps, et c'est pourquoi le métaphysicien doit pratiquer l'annihilation et de son corps, et de la nature corporelle en général, qu'il s'agisse, comme en témoignent les deux vagues du doute au sein de la *Première Méditation*, de l'existence actuelle des corps ou de leur essence indépendamment de leur existence actuelle. Comment saurais-je que ce ne sont pas mes yeux qui voient, mais mon esprit qui voit, avant d'avoir pratiqué l'annihilation qui, justifiant le doute sur l'existence de mes organes corporels et des corps extérieurs, laisse néanmoins intacte ma conscience de voir et de voir ce que je vois ?

Dans sa critique de Descartes, Malebranche se focalise sur la conclusion de la *Seconde Méditation*. Celle-ci est pourtant tout à fait logique si l'on n'attente pas à la complexité de la doctrine cartésienne en ramenant l'ontologique au psychologique et en cantonnant la connaissance que l'esprit a de lui-même dans la connaissance qu'il a de lui-même par sentiment intérieur ou conscience, et non par idée claire et distincte. Parce qu'il est naturellement réflexif, l'esprit est capable de viser sa propre substance comme il est capable de viser en tous les corps, sous leurs modifications, la substance qui en est le substrat. Et parce qu'il est naturellement intelligent, l'esprit est capable de former une idée claire et distincte de l'essence de sa propre substance comme il est capable de former une idée claire et distincte de l'essence de ces corps dont il vise la substance. Or, puisque tout ce qui contribue à la connaissance de l'essence des corps contribue du même coup à la connaissance de l'essence de l'esprit qui connaît ces corps, sans épuiser tout ce qui contribue à la connaissance de l'essence de l'esprit en ne requérant pas le détour par ce qui contribue à la connaissance de l'essence des corps, il est incontestable que la nature de l'esprit est plus aisée à connaître que la nature du corps, ainsi que l'annonçait le sous-titre de la *Seconde Méditation*.

### *RÉPLIQUE CARTÉSIENNE N° 2 : LE PARALLÉLISME DU CORPS ET DE L'ESPRIT QUANT À LA CONNAISSANCE DE LEURS NATURES RESPECTIVES*

La *Troisième Méditation* entérinera le parallélisme entre les deux substances, le corps et l'esprit, quant à la connaissance de leurs natures respectives. La chose visée par l'esprit est en dernier ressort une substance, mais la substance n'est connaissable qu'en son essence par la subsomption de toutes ses modifications sous un même attribut dans lequel toutes ces modifications ont leur raison commune. Descartes récuse donc par avance la thèse de Malebranche selon laquelle, pour qu'il y eût parallélisme entre les deux substances quant à la connaissance de leurs natures respectives, il faudrait que les propriétés de l'esprit fussent déductibles de la nature de l'esprit comme les propriétés du corps sont déductibles de la nature du corps. Le modèle que Malebranche applique à l'étendue est le modèle mathématique. Les propriétés déductibles des idées par lesquelles sont connus les corps sont les modifications dont ces corps sont modifiables. De l'étendue comme essence de la substance étendue sont ainsi déductibles les modifications dont les substances étendues ou les corps sont modifiables. Mais à quoi ce modèle mathématique que Malebranche applique à la connaissance de la nature du corps et des modifications dont il est modifiable est-il légitimement applicable ? Pour Descartes, les propriétés de la substance sont déductibles de l'essence de la substance comme les propriétés du triangle sont déductibles de l'essence du triangle. Dans la *Cinquième Méditation*, l'existence nécessaire est déductible de l'essence de la substance divine comme les propriétés du triangle sont déductibles de l'essence du triangle. Et, de même, l'indivisibilité est déductible de l'essence de la substance pensante tandis que la divisibilité à l'infini est déductible de l'essence de la substance étendue. Une

propriété n'est pas une modification : l'une appartient à l'essence, l'autre à la substance. Si Malebranche peut nommer « propriétés » les modifications dont la substance est modifiable, c'est parce que, la divisibilité à l'infini étant une propriété incluse dans l'essence de la substance étendue, cette essence est mathématique. Mais ce qui vaut pour l'étendue ne vaut pas pour la pensée. La pensée n'est pas détachable de la substance dont elle est l'essence comme l'étendue est détachable de la substance dont elle est l'essence. L'étendue peut être étudiée en faisant abstraction des substances étendues ou des corps, et les mathématiques peuvent par là être émancipées de la physique, quoique l'inverse ne soit pas vrai puisque les substances étendues ou les corps ne sont que de l'étendue actualisée en des parties susceptibles d'être le substrat d'un certain nombre de modifications. La nature du corps diffère donc radicalement de la nature de l'esprit : tout corps est une telle partie qui est elle-même une configuration de parties, etc. à l'infini, et, en tant qu'essence de la substance étendue, l'étendue est mathématique, ce qui autorise à traiter les modifications des corps comme des propriétés déductibles de cette étendue ; en revanche, tout esprit est, de par son ipséité et son identité, singulier et individuel, ce qui interdit l'application du modèle mathématique à la substance pensante. L'absence de déductibilité des modifications de la substance pensante n'est donc nullement une déficience d'où découlerait la supériorité de la connaissance de la nature du corps sur la connaissance de la nature de l'esprit. Elle est une conséquence de la nature de l'esprit qui, dans son permanent rapport de soi à soi, est un être constitutivement libre. Et l'être constitutivement libre étant l'être qui s'autodétermine en tout ce à quoi il se détermine quand il se détermine à quelque chose plutôt qu'à l'opposé, il est doué de la faculté du libre arbitre, laquelle s'exerce et dans ses volontés, et dans ses jugements.

C'est l'esprit qui est à l'origine de la réalité formelle de toutes ses idées, même lorsque c'est à l'occasion de l'action des corps sur le corps auquel il est étroitement uni qu'il les forme et ne peut pas ne pas les former, sans que cela le prive du pouvoir de s'abstenir de juger précipitamment sur ce que ces idées lui représentent. Parce que toutes les idées, même les idées adventices, sont innées du fait que c'est l'esprit qui les forme, comme le signalent les *Notæ in programma*, l'esprit n'est jamais contraint par ce qui lui est représenté dans leur réalité objective et peut toujours, fondamentalement, se déterminer à juger ou à s'abstenir de juger (à suspendre son jugement). Ainsi, seuls les corps subissent la contrainte des corps. L'esprit se sait immédiatement affranchi de la contrainte et fait l'épreuve de cet affranchissement dans la suspension du jugement. Il s'ensuit que les déterminations qui lui permettent d'affirmer ou de nier quelque chose sont des déterminations que lui-même se donne et rend d'autant plus déterminantes qu'il affine la visée intellectuelle qui lui est inhérente, et non des contraintes.

En taxant d'infériorité l'absence de déductibilité des modifications de la substance pensante, Malebranche semble ne pas s'aviser que, pour Descartes, le critère de la clarté et de la distinction n'implique pas cette déductibilité des modifications de la substance traitées, par l'application du modèle mathématique, comme des propriétés appartenant à son essence. Selon l'article 45 de la 1re partie des *Principes de la philosophie*, une connaissance est claire lorsque son objet est globalement repérable et identifiable sans confusion possible avec un autre objet, et elle est distincte lorsque son objet est si précis qu'on ne peut mettre en lui quoi que ce soit qui serait incompatible avec ce qu'il est. Or tel est le cas pour la nature de l'esprit aussi bien que pour la nature du corps. Étant claire et distincte, la connaissance de l'une aussi bien que la connaissance de l'autre nous les fait connaître comme des choses complètes réellement distinctes l'une de l'autre sans qu'il soit besoin pour autant d'une connaissance complète

ou exhaustive ni de l'une ni de l'autre. Cette complétude de la chose n'exigeant pas une connaissance adéquate de la chose tient non pas à la déductibilité des modifications de la substance traitées, par l'application du modèle mathématique, comme des propriétés appartenant à son essence, mais à l'impossibilité de subsumer sous l'essence de la substance une modification étrangère à la substance. De même que figure et mouvement doivent, pour être et être conçus, être placés sous la dépendance de cette substance dont l'essence est l'étendue, de même toute pensée ou acte mental – idée (de la faculté d'intelliger, de la faculté d'imaginer ou de la faculté de sentir), volonté ou jugement – doit, pour être et être conçu, être placé sous la dépendance de cette substance dont l'essence est la pensée ou conscience. Et de même que figure et mouvement ne peuvent ni être ni être conçus sous la dépendance de la substance pensante, de même aucune pensée ne peut ni être ni être conçue sous la dépendance de la substance étendue. Il faut donc, afin de repousser les objections que Malebranche adresse à Descartes, convoquer les *Troisièmes Réponses* sur la convenance de toutes les modifications d'une substance en l'essence de celle-ci, avant de convoquer les *Quatrièmes Réponses* sur la différence entre connaissance de la complétude de la chose et connaissance complète ou exhaustive de la chose.

On notera, pour finir, que le fait que la nature de l'esprit soit mieux connue que la nature du corps ou que la nature de l'esprit soit gnoséologiquement supérieure à la nature du corps n'entraîne pourtant aucune supériorité ontologique de l'esprit sur le corps. Les deux substances ont un égal rang ontologique. En revanche, elles n'ont pas un égal rang moral puisque seul cet être libre qu'est un esprit peut coopérer avec le Dieu qui ne le fait pas être et ne le soutient pas dans l'être sans lui faire un devoir de le connaître et de ratifier ses décrets. Ratifier les décrets de Dieu, cela signifie pour l'esprit : d'une part, déférer au vrai et au bien dans ses jugements et dans des volontés indexées sur ces jugements ; mais aussi, d'autre part, aimer le créateur en aimant sa création tout entière (ce que souligne la lettre à Chanut du 1er février 1647).

Il ne faut pas oublier que je ne forme une idée claire et distincte de Dieu qu'à partir de l'idée claire et distincte que je forme de moi-même comme d'un esprit, mais fini et imparfait, et dont l'existence est contingente, ce qui ne se peut faire que sous la présupposition de l'innéité de l'idée d'un esprit infini et parfait et éternel, idée de la réalité objective de laquelle seul cet être peut être la cause. Voilà pourquoi il y a communauté de nature entre Dieu et moi sans qu'il y ait commune mesure entre lui et moi, ou commune mesure entre ses attributs et les modifications qui sont miennes.

## *CONCLUSION*

Les *Méditations* sont une épure. Une comparaison avec les *Principes de la philosophie* montre que Descartes y a délibérément laissé dans l'ombre toutes les notions ou manières de penser par lesquelles l'esprit raisonne (substance et modification, cause et effet, existence et essence, etc.), pour ne s'attacher qu'à l'idéation et à l'objet de l'idéation, à savoir les choses mêmes, les substances qui existent ou qui peuvent exister, ainsi que leurs modifications. Ce sont elles que visent les idées et qu'atteignent les idées claires et distinctes. En ce sens, loin d'être un idéalisme comme on se plaît à le répéter, la philosophie cartésienne est un réalisme qui se situe sur le même terrain que la philosophie aristotélicienne – celui de la substance et non de l'essence séparée – quoique aux antipodes du finalisme de cette dernière.

L'enjeu des *Méditations* est de démontrer la réelle distinction de l'esprit et du corps, et leur union si étroite en l'être humain que la philosophie doit s'accomplir en une théorie des passions qui exhume l'étayage affectif de la recherche intellectuelle du vrai et du

bien. La boucle est bouclée avec ce que Descartes entend par « générosité » : celle-ci est la libérale estime de soi-même dont le motif est le bon usage d'un libre arbitre accordé par Dieu à tous les êtres humains, de sorte qu'au lieu d'inciter les plus vertueux à la dépréciation des moins vertueux ce bon usage les incite au contraire, en reconnaissant la constitutive dignité dont tous sont investis, à renfermer le contentement qu'il leur procure dans l'humble relation de soi-même à Dieu, laquelle préserve l'absoluité de tout un chacun, plutôt qu'à l'exhiber dans l'orgueilleuse relation de soi-même aux autres, laquelle brise cette absoluité.

# LA MODERNITÉ DE L'ÉTHIQUE D'ARISTOTE

Franck DESPUJOL
Hon. Université de Bourgogne

Évoquer l'actualité de l'éthique d'Aristote dans le monde d'aujourd'hui nous place dans une situation paradoxale qui tient de ce qu'on pourrait appeler un « faux anachronisme ». Il paraît difficile de nier que toute morale est dépendante des conditions socioculturelles dont elle est peu ou prou issue et dans lesquelles elle aspire à se concrétiser. C'est d'autant plus vrai pour une conception morale comme celle d'Aristote, qui a le souci de s'inscrire dans la réalité sociale et politique et ne voit pas de réelle frontière entre la vie morale de l'homme de bien et sa position et son rôle dans cette réalité. Comment une telle conception pourrait-elle présenter à l'homme d'aujourd'hui un intérêt autre que purement historique ?

## *LES RAISONS HISTORIQUES ET ANHISTORIQUES D'UNE ACTUALITÉ D'ARISTOTE*

La lecture des deux *Éthiques* ne laisse pas de susciter un intérêt d'une tout autre nature. Sans doute en premier lieu parce qu'il semble qu'on ne puisse pas entièrement réduire une philosophie morale à ses conditions sociales d'appartenance. Certains invariants psychologiques des rapports humains et du rapport de l'homme au bien et au mal, tout particulièrement lorsqu'ils sont présentés dans le contexte de situations concrètes comme les actions et les relations liées au courage, à la justice, à l'amitié, nous parlent spontanément, et les analyses parfois très fouillées qu'en fait Aristote ne nous paraissent pas anachroniques. À cet égard, l'impression produite par la lecture de l'*EN*[1] n'est pas de même nature que celle que produit la *Métaphysique* ou la *Physique*, si l'on ne se place que du point de vue de l'impact des idées du passé sur le présent. Il y a une « présence » et une actualité du message éthique d'Aristote qu'il est plus difficile de retrouver dans ses textes métaphysiques ou scientifiques, mais ceci tient à la nature du sujet traité et la raison en est sans doute que la « chose morale », comme la psychologie humaine à laquelle elle est adossée, subit moins le poids des changements historiques

1. Nous désignerons désormais l'*Éthique à Nicomaque* par le sigle *EN*. La traduction utilisée sera en général celle de J. Tricot dans l'édition Vrin (Paris, 1972). Lorsque les citations et les renvois seront suivis seulement de la pagination Bekker avec la précision du livre en chiffre romain et du chapitre en chiffre arabe (par ex., I, 1, 1094a 1-5), il s'agira de l'*Éthique à Nicomaque*. Les renvois à l'*Éthique à Eudème* seront précédés du sigle *EE*. La traduction utilisée sera celle de C. Dalimier (Paris, GF, 2013).

que la connaissance métaphysique ou scientifique. C'est un fait : le portrait du *spoudaïos*, de l'homme valeureux ou vertueux par son courage, sa générosité, son sens de la justice, parle plus à notre conception du bien et à notre sens des valeurs que les développements métaphysiques d'Aristote ne parlent à notre conception de l'être. Mais cette raison « intemporelle » n'est pas spécifique à Aristote. Il s'y ajoute un facteur propre à son message éthique qui nous met face à un anachronisme d'un autre genre qui est assez bien illustré par la position d'Alasdair MacIntyre[2]. Selon lui, c'est un fait historique que la morale d'aujourd'hui, qui présente un visage très contradictoire, un grand désordre conceptuel et surtout une absence de réel fondement, est tout entière issue d'un rejet, à partir des Temps Modernes, de la tradition aristotélicienne et de sa vision téléologique de la nature humaine. Pour faire bref, la tradition morale prémoderne repose sur l'idée que l'homme est doté d'une essence qui définit sa vraie fin (« l'homme tel qu'il pourrait être s'il réalisait son *télos* » selon l'expression de MacIntyre), qui est déterminée par la raison, et il s'agit, par le biais des préceptes et de l'éducation éthiques, d'amener l'homme vers cette réalisation de soi. L'hypothèse de MacIntyre est que le rejet de cette vision finaliste, qui prend place dans un rejet plus large de l'aristotélisme dans la représentation moderne du monde, a conduit les philosophes des Lumières, qui assument et accompagnent ce rejet, à vouloir refonder la morale sur des bases rationnelles et sur une conception de la nature humaine débarrassée de son double ancrage théologique et téléologique. Or, ce qui est montré à travers la lecture des auteurs qui portent ce projet, cette tentative s'est soldée, selon MacIntyre, par un échec total. Une fois éliminée la conception téléologique de l'homme, « l'homme doté d'une essence qui définit sa vraie fin »[3], la question morale chez les moralistes du XVIIIe siècle jusqu'à Kant se trouve écartelée entre un contenu moral composé de règles détachées de leur signification téléologique et existentielle, et une nature humaine dont les caractères objectifs ne se prêtent pas à un traitement moral, ce que la distinction humienne entre *fait* et *valeur* illustre avec force. Faute du pont que la vision téléologique dresse entre ces deux éléments, c'est la notion même de progrès moral, centrale chez Aristote, qui disparaît et avec elle, toujours selon MacIntyre, le projet de fonder rationnellement la morale. C'est cet échec des Lumières qui explique le marasme théorique de la philosophie morale d'aujourd'hui et sa position « hors sol ». Toujours est-il que la morale moderne, héritière de ce processus historique, est tout sauf aristotélicienne. Mais cela ne signifie pas, pour MacIntyre, que l'aristotélisme moral n'est pas d'actualité :

> Ces vérités historiques ne sont rien comparées au fait que l'aristotélisme est *philosophiquement* le plus fort des modes de pensée morale prémodernes. S'il faut défendre contre la modernité une vision prémoderne de la morale et de la politique, ce sera l'aristotélisme ou rien[4].

Sans entrer dans la discussion détaillée d'un tel point de vue, que l'auteur défend avec brio, on peut apprécier la fécondité du paradoxe, et si l'aristotélisme connaît depuis un demi-siècle un tel regain d'intérêt, c'est qu'il est un révélateur des faiblesses et des contradictions, voire de l'échec patent, selon MacIntyre, de la philosophie morale d'aujourd'hui. Quel que soit le bien-fondé de cette lecture historique, il s'agit ici d'aller plus loin en essayant de montrer que, si l'on admet du moins le présupposé de cet échec, l'éthique d'Aristote offre, par un curieux retournement de l'Histoire, un cadre théorique

2. Cf. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. Tr. fr. par L. Bury : *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997, chap. 4 et 5.
3. *Ibid.*, p. 54.
4. *Ibid.*, p. 116.

qui semble le mieux adapté à l'homme moderne. Cette réflexion, initiée conjointement par de nombreux auteurs, n'exprime ni une critique de la modernité, ni la volonté de transposer naïvement l'aristotélisme moral dans le monde actuel. Elle ne prétend pas non plus constituer le *tout* d'une éthique moderne qui est confrontée à des contraintes (sociales, technologiques, environnementales) qu'un aristotélisme même réactualisé n'est pas nécessairement préparé à prendre en charge. Elle se borne à faire état d'une résonnance suscitée par certaines homologies historiques et par le sentiment de connivence que peut produire, par-delà les siècles, la puissance d'une grande pensée.

L'actualité philosophique d'Aristote fait donc de lui l'initiateur d'un courant en philosophie morale qu'on range sous l'étiquette de « néoaristotélisme » ou d'« éthique des vertus » (*Virtue Ethics*) et qui a sa place auprès des courants principaux que sont les éthiques déontologiques (le kantisme en premier lieu) et utilitaristes. Le moyen le plus simple de situer ce courant de pensée est de l'associer à la distinction entre *éthique* et *morale*, reprise notamment par Paul Ricœur. On peut résumer le propos de ce dernier en disant que l'éthique – terme qui convient selon lui à la tradition aristotélicienne dont l'éthique des vertus est l'héritière – met l'accent sur « ce qui est estimé bon », alors que la morale, qui désigne l'héritage kantien, privilégie « ce qui s'impose comme obligatoire »[5]. On pourrait ainsi définir l'éthique des vertus comme la recherche de l'accomplissement de soi par la construction d'une vie vertueuse nourrie par l'expérience et la sagesse pratique. Trois idées fondamentales nous semblent caractériser ce courant de pensée.

## *LES TROIS AXES DE L'ÉTHIQUE DES VERTUS*

### *La visée de la vie bonne*

La plus visible est sans doute la priorité accordée à la *vie bonne*, au bien vivre. Le bien-vivre plus que le bien-agir, car celui-ci est l'instrument du bien-vivre qui reste en toute circonstance la fin éthique supérieure. Or, le bien-vivre se définit et s'évalue en fonction de l'existence de l'agent considérée comme un tout et de son degré de réalisation interne ; ce que vise l'agent éthique est le plein aboutissement de sa propre existence, ce qui fait de l'éthique des vertus une éthique qu'on peut appeler, faute de mieux, « autocentrée ». La question de l'altruisme se pose alors et se présente comme une objection évidente à l'éthique des vertus : comment une éthique qui pose en fin suprême la réalisation de soi-même peut-elle faire d'autrui une valeur et ne pas dégénérer en égocentrisme ? L'altruisme n'est pas une valeur pour l'éthique des vertus si l'on entend par là le renoncement à soi, le sacrifice de soi ou d'une partie de soi pour l'autre. Aristote évoque le sacrifice de soi (IX, 8, 1169a 18-34) et en souligne la valeur éthique,

5. Cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 200 *sq.* et *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991, « Éthique et morale », p. 256 *sq.* La distinction, présente sous des formes diverses chez de nombreux auteurs, tire sans doute son origine de Henry Sidgwick, qui énonce ainsi les deux formulations différentes du problème éthique dans l'histoire : « L'éthique est parfois considérée comme une investigation des lois morales véritables ou des préceptes rationnels de conduite ; parfois comme une enquête sur la nature de la fin ultime de l'action humaine raisonnable – le Bien ou "Vrai Bien" de l'homme – et de la méthode pour l'atteindre » (*The Methods of Ethics*, 1874, London, éd. Macmillan & co., 1963, p. 2-3). La première, dont la valeur centrale est le juste (*Right*), caractérise la forme moderne de l'éthique, c'est-à-dire une conception « impérative » selon laquelle « la conduite est tenue pour juste quand elle est conforme à certains préceptes ou principes du devoir, intuitivement connus comme inconditionnellement contraignants » (*ibid.*). La seconde, qui donne la priorité au Bien (*Good*), caractérise la pensée antique et développe une conception « attractive » de l'éthique privilégiant l'accès au bonheur. À noter que, pour Sidgwick, la forme moderne de l'éthique s'applique aussi à l'utilitarisme. Sur cette distinction, cf. aussi C. Larmore, « Le juste et le bien » (1990) dans *Modernité et morale*, tr. fr., Paris, PUF, 1993.

mais c'est à la seule condition qu'il hausse l'existence du sujet à un degré de perfection supérieure. On ne sacrifie l'inférieur que pour le bien du supérieur. On peut bien sacrifier argent, honneurs et jusqu'à sa vie même, si la grandeur et la beauté morale de l'action contribuent à la réalisation supérieure de soi, mais il ne s'agit plus alors d'un sacrifice. On mesure cette position subordonnée de l'altruisme chez Aristote en découvrant, non sans une certaine surprise, que la justice est la seule de toutes les vertus à se définir comme un « bien étranger », un bien « pour l'autre » (*pros eteron*) (V, 3, 1130a 3-5), parce qu'elle seule vise directement le bien de l'autre en tant qu'autre. Ceci implique que *toutes* les autres vertus doivent être définies comme rapport à soi *avant* de manifester un rapport à l'autre comme enveloppé dans le rapport à soi. L'égoïsme, au sens aristotélicien de l'amour de soi, de la *philautia*, enveloppe néanmoins l'altruisme lorsqu'il est le signe ou l'expression de la vertu, mais ce n'est alors en rien un altruisme de renoncement à soi. On est juste pour les autres, mais on n'est courageux, généreux, tempérant, etc., que pour soi, alors même que l'action courageuse, généreuse, etc., profite de fait à autrui. Et ceci vaut aussi pour l'amitié ; c'est même au sujet de l'amitié que le schéma théorique de l'altruisme engendré par l'amour de soi est mis en place (IX, 4, 8).

Le caractère « autocentré » de l'éthique des vertus se retrouve dans une des clés de l'éthique d'Aristote qui est la distinction entre *agir* vertueusement et *être* vertueux (V, 13, 1137a 4-9 ; VI, 13, 1144a 14-23) et permet de mieux comprendre la nature du « soi » dont l'éthique vise l'accomplissement. À un premier niveau, la distinction signifie que l'intention prime sur l'action, que la moralité ne réside pas dans l'action elle-même, qui peut bien avoir des mobiles immoraux, mais dans la pureté morale de l'intention. En cela, rien ne distingue l'éthique d'Aristote de celle de Kant qui s'accordent pour rejeter toute forme d'utilitarisme ou de conséquentialisme qui placeraient la moralité dans la réussite matérielle et les conséquences utiles de l'action. Mais il faut aller plus loin dans l'interprétation. Privilégier l'intention, c'est opter pour une morale de l'intériorité, mais la notion même d'intériorité, de sujet moral ou de sujet vertueux n'a pas le même sens ni la même portée chez les deux auteurs. Pour Kant, la part proprement morale de l'intériorité ne réside que dans une seule chose : la bonne volonté, c'est-à-dire l'accord de la volonté avec les principes inconditionnels de la raison pratique. La bonne volonté exprime l'autonomie du vouloir qui ne peut se réaliser qu'au prix d'une dissociation totale de l'intention morale avec toute autre dimension existentielle du sujet, sentiment, inclination, aspiration au bonheur, souci du réel et de l'action efficace, tout mobile qui briserait cette autonomie et rendrait la volonté « hétéronome ». L'intention morale implique le sujet non comme être sensible, soumis aux lois de la nature, mais comme noumène, comme être raisonnable membre d'un monde intelligible soumis aux seules lois de la raison. L'intériorité du sujet moral kantien n'est donc en rien l'intériorité psychologique d'un sujet conscient de sa propre vie, d'un être sensible en proie aux passions, d'un être social qui se nourrit de sa relation aux autres. L'explication et la justification de la moralité du sujet ne se trouvent pas dans sa vie, dans son histoire, dans l'évolution de son désir et dans le rapport qu'il entretient avec le sens de sa propre existence, mais avec l'injonction hors du temps d'une raison commune à tous les êtres raisonnables.

Tout ce que l'intériorité morale kantienne rejette est au contraire intégré par Aristote dans sa conception du sujet moral. Être vertueux prend chez lui un sens plein, car on n'est vertueux que par la totalité de sa personne et dans le tout de sa vie. Là où la vertu kantienne fait émerger un sujet impersonnel qui semble coupé de lui-même, la vertu aristotélicienne enracine l'intention morale dans le désir d'être et de vivre dont elle constitue la réalisation la plus achevée. Ainsi la question éthique fondamentale, qui

fait écho au privilège de l'être sur l'agir, est bien : comment dois-je vivre, qu'est-ce que je veux être, et non : que dois-je faire ? Et cet « être », dans son acception verbale plutôt que substantive, tout en connaissant des conflits internes, vise à dépasser tout ce qui mettrait l'être moral en opposition à l'être sensible. Cette approche totalisante de l'être moral – on ne peut être moral qu'avec tout son être – est d'ailleurs chez Aristote une exigence méthodologique qui s'applique à tous les domaines. Un être quelconque n'atteint son degré supérieur de perfection que dans la participation de chaque partie à la réalisation du tout. C'est ce qui explique que l'homme vertueux ne peut l'être que totalement, en ce sens que non seulement il possède toutes les vertus, mais que toutes les parties de son être concourent peu ou prou à son état vertueux :

> Car ici, comme dans tout autre domaine, il ne saurait en être autrement. De fait, il n'est personne qui soit totalement sain sans l'être dans une quelconque partie de son corps, et toutes les parties ou la plupart des plus importantes d'entre elles sont nécessairement dans le même état que la totalité[6].

On ne peut être vertueux *contre* soi-même : et si tel est le cas, on ne peut plus parler de vertu.

***Une éthique sans principes***

Le second trait caractéristique de l'éthique des vertus est qu'elle se présente en quelque sorte comme une *éthique sans principes*. Qu'est-ce qui fait qu'une action, qu'une existence est vertueuse ? Tout le monde s'accorde à le reconnaître *a posteriori*[7], mais il est impossible d'en établir les principes *a priori*. L'éthique des vertus rejette la solution de facilité qui consiste à poser un principe ou une règle *a priori* et à définir le caractère vertueux par la conformité d'une action ou d'une existence à ce principe ou à cette règle. Non que ceux-ci soient absents, mais ils ne suffisent jamais à dire ce que l'on doit faire. Chez Aristote, la référence aux principes est double : ils existent d'une part sous la forme des lois qui constituent l'encadrement juridique des actions et d'autre part sous la forme de la « droite règle » (*orthos logos*) à laquelle les actions vertueuses doivent se conformer (VI, 1, 1138b 20 ; VI, 13, 1144b 23). Or, ni les lois ni la droite règle ne fonctionnent comme des principes de conduite qui auraient le pouvoir de déterminer *a priori* l'action bonne. Les lois sont le cadre général des actions bonnes, cadre nécessaire à la plupart des hommes, mais leur généralité même leur interdit de prescrire avec exactitude la chose à faire dans la particularité des situations individuelles, comme en témoigne l'analyse de l'équité et de sa supériorité éthique sur la justice des lois. Quant à la « droite règle », qui est formellement identifiée non aux lois ou aux traditions mais à l'intellect pratique individuel (la *phronèsis*), loin de consister en principes généraux d'action, elle réside dans des jugements singuliers qui n'ont de portée et de légitimité véritable que dans la situation à laquelle ils s'appliquent et dont ils sont issus. Ce n'est pas un hasard si les principes pratiques *a priori* les plus précis se rencontrent dans l'*EN* à propos de la justice ; c'est que les règles qui régissent les contrats, les échanges, les sanctions pénales, la distribution des biens et des honneurs, relèvent d'une justice légale qui se doit d'être claire dans ses prescriptions et ses interdictions. Mais en ce qui concerne le niveau *éthique* de l'action individuelle, et ceci inclut la vertu éthique de justice, distincte de la justice des lois, les principes sont absents parce qu'aucun principe

6. *EE*, VIII, 3, 1248b 13-15.
7. « Tous les hommes pressentent en quelque sorte obscurément que la disposition présentant ce caractère est vertu, je veux dire la disposition selon la prudence » (VI, 13, 1144b 24-25).

rationnel de portée universelle ne peut déterminer *a priori* le point précis où se situe l'action bonne dans une circonstance donnée.

On peut en donner rapidement plusieurs raisons. La première raison est cosmologique et ontologique, elle tient à la nature même du monde qui est celui de la pratique et des affaires humaines, un monde marqué par la contingence, l'indétermination, l'inachèvement, comme l'a montré P. Aubenque qui y voit la source même de l'éthique aristotélicienne ; un monde où il est vain de vouloir déduire le particulier du général[8] et où les principes généraux de conduite sont, pour l'essentiel, inopérants parce qu'ils sont sans prise sur la complexité et l'imprévisibilité du réel. La deuxième raison, conséquence de la précédente, est que ce qui anime le jugement moral et la décision pratique est moins le souci des principes que le sens de la réalité dans laquelle l'action est située. La valeur morale de l'action dépend de la capacité de l'intellect pratique à juger de la situation présente, capacité qu'Aristote définit comme un sens de l'individuel[9] (VI, 8, 1141b 14-22 ; VI, 9, 1142a 13-15). Or, un tel sens, sans renoncer à l'universel, se nourrit plus de l'expérience que de la connaissance des principes. Ce souci permanent du réel, très sensible chez Aristote, fait apparaître une troisième raison qui est l'impact de l'agent lui-même dans la signification et la valeur morale de ses actes. Il n'y a pas d'acte moral en soi pour Aristote, car la valeur de l'acte est relative à celle de l'agent au moment où il agit, à son histoire propre, à son évolution et finalement à la totalité de son existence dont elle est une expression sans en être une conséquence nécessaire, car la dimension du choix est toujours présente. Une certaine relativité du bien est donc à prendre en considération, qui ne fait pas tomber dans le relativisme moral, qu'Aristote combat autant que Platon, mais oblige à affiner la définition du bien en lui adjoignant deux variables : celle de la situation et celle de l'agent lui-même. Plus le jugement moral se précise ainsi en se rapprochant du réel, plus on s'éloigne des principes.

### *Le sens de l'existence*

Quant au troisième trait caractéristique de l'éthique des vertus, nous le désignerons comme un certain *sens de l'existence*. L'expression « éthique des vertus » pourrait faire penser que la vertu est la seule voie d'accès au Souverain Bien, et c'est bien le cas si l'on considère que c'est la plus sûre, la plus durable et surtout la plus efficace en ce que celui qui l'emprunte peut légitimement avoir le sentiment d'être l'auteur de sa propre réussite et le bonheur de l'existence vertueuse est inséparable de la conscience qu'en a le sujet, conscience comparable à celle que l'artiste éprouve pour son œuvre[10]. La vertu est le seul moyen qui s'offre raisonnablement à l'homme de prétendre au bonheur, le seul moyen, du moins, qu'il soit en mesure d'atteindre par lui-même. Mais une autre voie existe : le hasard (*tuchè*) et plus particulièrement l'heureux hasard, la bonne fortune

8. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 43.

9. Ce que Ricœur appelle le « jugement moral en situation » : voir *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, 9e étude.

10. Dans un des passages les plus saisissants d'*EN* (IX, 7, 1167b 34-1168a 9), Aristote explique que l'artiste aime son œuvre comme la réalisation en acte de ce qu'il n'est autrement qu'en puissance : « ce que l'agent est en puissance, son œuvre l'exprime en acte » (1168a 9). L'artiste est heureux en créant, car en produisant son œuvre, il se produit lui-même en quelque sorte ; mais il aime aussi son œuvre faite qui est comme le témoin présent de ce qu'il est à travers ce qu'il fait de mieux : « le producteur chérit son œuvre parce qu'il chérit aussi l'existence » 1168a 7). De même, l'agent moral, s'il est parvenu à ce degré de réalisation morale par ses actes vertueux, aime les témoins, vivants ou non, de son activité qui sont comme les indicateurs de ce degré. Nulle complaisance narcissique ici, il s'agit plutôt de montrer que le bonheur de l'homme vertueux est d'autant plus grand qu'il est le producteur actif de sa propre vie, qu'il en est conscient, comme il est conscient que sa vie est un tout et que l'acte vertueux d'aujourd'hui est le produit d'un passé et d'un choix de vie qui s'étend sur le temps long. À cet égard, l'héritier le plus évident d'Aristote et de l'éthique des vertus en général est certainement Montaigne.

(*eutuchia*), qu'on la comprenne sous la forme de la bonne nature, de la contingence des évènements ou d'une volonté divine qui nous échappe[11]. L'éthique du hasard est une contradiction dans les termes, car il n'y a pas de conseils à donner aux hommes sur ce qui, par définition, échappe à toute compréhension rationnelle, à toute volonté et à tout choix. La vertu reste l'objet essentiel de l'éthique, mais elle est à penser sur fond de hasard et d'incertitude existentielle et il n'est pas sans signification qu'Aristote, dans l'*EE*, consacre un chapitre entier à la question du hasard, car celui-ci est une variable irréductible de l'existence qu'aucune réflexion éthique ne saurait ignorer. Une certaine idée de l'existence traverse donc l'éthique des vertus, car l'idée même de vertu présuppose une telle idée et un rapport à l'existence dont la précarité et l'incertitude sont constamment réaffirmées. Aristote n'est pas un philosophe de l'existence au sens technique du mot, en ce que l'essence de l'homme définie par sa fin propre est un préalable à son existence et sa réalisation est l'objectif même de l'éthique, mais l'existence de chacun, considérée dans sa singularité, sa temporalité propre, est le terrain et comme la matière de cette réalisation. La vertu est la conquête patiente et laborieuse d'un pouvoir que l'homme se donne pour aller vers le bien, mais le bien n'élève pas l'homme au-dessus de lui-même, il ne le fait pas sortir de sa propre condition ; tout au contraire, il est ce qui hausse son existence à son niveau d'excellence. L'existence dont nous parle l'éthique des vertus n'est rien de plus que celle que nous impose notre condition mortelle, « une vie accomplie jusqu'à son terme » (I, 6, 1098a 18), soumise aux aléas de la Fortune, mais que la vertu peut rendre plus belle et plus heureuse. L'aspiration au divin, la célèbre déclaration selon laquelle « l'homme doit s'immortaliser » (X, 7, 1177b 31) ne change rien à cette conscience aiguë de la finitude qui imprègne les *Éthiques* et contribue à leur modernité[12]. La vertu aristotélicienne préconise de vivre selon la raison, mais cette raison qui est notre guide dans l'existence, se meut moins sur le terrain des idées et de la logique que dans les méandres du vivre et de l'agir ; elle a un œil sur le hasard, un autre sur la psychologie humaine, c'est une raison modeste qui a le sens de ses propres limites et ne prétend jamais à la certitude absolue, mais, inspirée par la disposition vertueuse, elle reste une lumière qui oriente la décision vers le bien. C'est pourquoi on peut souscrire à l'excellente formule de P. Aubenque : « intellectualisme existentiel »[13].

Cette dimension existentielle qui, encore une fois, ne constitue pas une « philosophie de l'existence », explique peut-être une dualité très caractéristique et qui connaît de multiples occurrences dans le texte, entre, d'une part, un pôle *idéaliste-optimiste* qui fixe comme fin éthique le Souverain Bien, la réalisation de soi, la perfection morale et un certain aboutissement de la partie « divine » de l'homme et, d'autre part, un pôle *réaliste-pessimiste* qui ramène l'idéal éthique aux limites que lui impose la condition humaine. Cette oscillation, qui crée dans le texte un effet de contraste assez saisissant, frôlant parfois la contradiction, paraît délibérée, comme si l'auteur voulait ancrer solidement l'éthique dans ce théâtre d'ombres et de lumière qu'est l'ambivalence vécue de l'existence. Il n'y a d'éthique que si l'on présuppose le pouvoir donné à l'homme de faire le choix de façonner sa vie dans le sens de l'excellence par le travail lent et patient de la vertu aidée de la raison ; mais il est de la responsabilité du philosophe de rappeler que la vertu se heurte au monde, aux incertitudes du hasard, aux exigences de la nature, au poids parfois écrasant des passions, qui rendent le chemin de la sagesse étroit et

11. Cf. *EE*, VIII, 2.
12. Cf. sur ce point les profondes analyses de P. Aubenque : *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 81 *sq.* et *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1991, coll. Quadrige, p. 502 *sq.*
13. *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 51.

tortueux. Rien ne dit que le sage est finalement heureux. Cependant, il est frappant qu'Aristote défende ces deux versants de sa réflexion avec la même conviction, sans jamais laisser penser que l'un des deux l'emporte sur l'autre.

### *LES OBJECTIONS AU LÉGALISME KANTIEN*

Un abîme nous sépare de la nature telle qu'Aristote la concevait, comme de la société qui était la sienne et où il puisait ses observations et ses exemples, mais s'il nous faut chercher ce qui nous relie à lui, ce qui « sonne » malgré tout moderne dans son éthique, nous le trouverons moins dans une proximité sociologique que dans une proximité philosophique : la situation de l'homme moderne reproduit à certains égards celle de l'homme antique et le contexte de valeurs dans lequel se pose la question morale.

Le point central, souligné par de nombreux auteurs, est sans doute le rapport à la religion. La lecture de l'éthique d'Aristote nous démontre amplement que le fondement de l'éthique n'est en rien religieux. La divinité se présente tout au plus comme un idéal de vie parfaite que l'on doit s'efforcer d'imiter ; et encore faut-il restreindre cet idéal à la vie théorétique et contemplative, seule compatible avec l'essence de la divinité. On peut bien concevoir les dieux comme vivant un bonheur suprême, mais certainement pas comme accomplissant les actes qui sont précisément ceux sur lesquels la philosophie morale se penche. Il serait ridicule, dit Aristote, de se représenter les dieux auteurs d'actes justes, courageux ou tempérants (X, 8, 1178b 8-18) : ils ignorent les vertus éthiques et la religion elle-même n'a aucune vocation éthique. Comme le remarque, entre autres, John Rawls[14], la religion grecque à l'époque classique était essentiellement une religion civique dont la fonction était de préserver le lien social et qui se limitait à une pratique rituelle publique. Ce n'était pas une religion du salut, comme le sera plus tard le christianisme, et la notion d'immortalité n'y avait pas de place ; on y trouve moins encore des textes sacrés véhiculant une parole divine ayant une valeur de commandement. L'éthique n'est en rien subordonnée à une loi divine, c'est pourquoi elle n'adopte pas le vocabulaire normatif de la prescription et du devoir dans sa forme absolue et inconditionnelle, vocabulaire qui est encore très largement celui de Kant, bien que celui-ci ait coupé sa morale de toute racine théologique et l'ait fondée sur la seule raison. Cette présence souterraine de la morale théologique chrétienne dans une philosophie morale issue des Lumières constitue une des objections majeures que Schopenhauer adresse à Kant. Il voit dans cette réintroduction subreptice de la religion dans la philosophie morale une incohérence : « Je ne vois aucune raison d'introduire en morale la notion de loi, de précepte, de devoir : cette façon de procéder n'a qu'une origine étrangère à la philosophie, elle est inspirée par le Décalogue de Moïse »[15]. Plus près de nous, Elizabeth Anscombe montre elle aussi l'appartenance de Kant à cette « conception légaliste de l'éthique » héritée de l'éthique judéo-chrétienne, et juge ainsi qu'une éthique « impérative », pour reprendre l'expression de Schopenhauer et de Sidgwick, fondée sur le devoir inconditionnel, n'a pas sa place dans le contexte de la modernité et qu'il « serait plus raisonnable de la laisser tomber », dans la mesure où « vous pouvez faire de l'éthique sans cela, comme le montre l'exemple d'Aristote »[16], écrit-elle, donnant ainsi le signal de départ du renouveau de l'aristotélisme éthique dans la philosophie morale de langue anglaise.

14. J. Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, tr. fr. C. Audard, Paris, La Découverte, 2008, p. 13-14.
15. A. Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, tr. fr. A. Burdeau, Paris, Le livre de poche, 1991, § 4, « De la forme impérative de la morale de Kant », p. 47.
16. E. Anscombe, « Modern Moral Philosophy », *Philosophy*, 53, 1958 ; « La philosophie morale moderne », tr. fr. G. Ginvert et P. Ducray, *Klesis*, 9 (2008), p. 20.

Une sorte de renversement semble ainsi se produire et le lecteur moderne peut avoir le sentiment de trouver dans Aristote un cadre conceptuel plus en accord avec son questionnement éthique que celui que propose la morale kantienne. Le malaise que l'on peut éprouver envers une loi morale qui ne peut se justifier que par une source divine par ailleurs absente et qui ne peut que compromettre ou affaiblir cette autonomie de la volonté qui est pourtant au cœur du système, fait place, chez Aristote, à une autonomie morale finalement plus forte et plus cohérente que celle de Kant, parce qu'elle n'est pas écrasée par la toute-puissance incompréhensible de la loi. Le modèle d'homme vertueux qu'Aristote propose, le *phronimos*, s'accorde mieux, en raison justement du vocabulaire non légaliste avec lequel il est décrit, avec un monde où la morale est désormais coupée de ses anciennes racines théologiques, où l'ombre du commandement divin ne plane plus sur le jugement moral. L'un des schèmes directeurs de l'éthique aristotélicienne est de penser la moralité avant tout comme une création. Créateur, l'homme vertueux l'est à deux titres : il doit créer le sens et le contenu de ses propres actes et le dosage subtil qui les rend vertueux dans chacune des situations de la vie : c'est la part de sagesse pratique dont il doit faire preuve en s'appuyant sur l'intelligence des hommes et de leurs rapports qu'il s'est forgée au fil de ses expériences ; il doit aussi créer le sens et l'orientation de sa propre vie en se forgeant un ensemble d'habitus et d'aptitudes qui le renforceront dans son chemin vers le meilleur. Mais si l'homme vertueux est créateur, c'est bien parce que la moralité est sans contenu *a priori*, qu'elle ne préexiste pas au fait d'agir et de vivre. Certes, la vertu est définie dans son essence par le philosophe, mais elle n'a nullement la forme d'une loi, elle ne dicte rien de façon contraignante et inconditionnelle, parce qu'elle est d'abord un choix et une disposition auxquels chaque agent donne sa forme et son style propre.

Le sens du devoir, la soumission à des obligations, ne disparaît pas pour autant chez Aristote, mais ces obligations sont moins celles de la raison que celles de la société et du vivre ensemble auxquelles nul ne peut se soustraire ; mais il faut bien distinguer les choses que l'on doit faire parce qu'on estime devoir les faire si elles entrent dans un projet éthique d'existence que l'on a choisi et que l'on se fixe comme fin, et les choses que l'on doit faire parce qu'on est contraint de les faire, qu'il s'agisse d'une contrainte externe comme celle des règles sociales ou de la contrainte interne de la conscience. Aristote ignore cette dernière forme. La conscience morale n'est pas pour lui une autorité interne qui dicte ses lois au sujet et impose l'obéissance. La morale d'Aristote est sans surmoi. Il évoque la conscience réflexive que le sujet a de ses propres actes et souligne son importance, surtout dans le contexte des actes vertueux qu'elle accompagne et dont elle renforce l'effet psychologique positif, mais ce n'est pas une conscience jugeante et culpabilisante. La vertu véritable est un effort laborieux vers le bien, dont le résultat n'est jamais acquis, c'est un choix actif de soi-même, un choix de vie, mais jamais elle ne se présente sous la forme de l'obéissance à une loi. Aristote n'a pas une conception légaliste de l'éthique ; l'éthique est création et non soumission. Ce n'est pas un hasard si la notion de loi, de légalité, n'apparaît qu'à deux reprises dans l'*EN*. En premier lieu à propos de la justice, car si celle-ci est une vertu éthique comme les autres, elle est d'abord, en tant que vertu « totale », un ensemble de lois visant l'avantage commun au-delà de toute aspiration individuelle (V, 2-3) ; elle est « totale » en ce qu'elle a pour objet la communauté totale et mérite pour cela d'être appelée un bien « pour autrui » (*pros eteron*), ce qui ne veut pas dire que les autres vertus éthiques sont enfermées dans un égoïsme étroit, mais que l'altruisme et le souci de la communauté ne sont pas leur objet *premier*, étant produits par un principe plus fondamental qui est l'amour de soi. Or, la loi, entendue dans sa forme sociale et juridique, qui règle les interactions et les échanges entre les membres de la communauté, est par essence contraignante et « elle nous commande

aussi d'accomplir les actes de l'homme courageux » (V, 3, 1129b 19-20), de l'homme tempérant, etc. La loi nous contraint à la vertu, mais sur une voie parallèle à la voie éthique proprement dite, qui n'est pas celle de la loi et de la contrainte mais celle du choix volontaire. Les raisons de cette dualité de voies vers le bien – la voie légale contraignante et la voie éthique libre – sont exposées dans le dernier chapitre de l'*EN* (X, 10), où l'on trouve la deuxième occurrence de la notion de loi. Dans ce chapitre, qui est moins une conclusion qu'une transition de l'éthique vers la politique, Aristote adopte la tonalité réaliste de son discours qui fait suite, dans ce balancement caractéristique que nous avons déjà noté, à la tonalité idéaliste des chapitres précédents (VII, VIII). Il fait le constat de l'incapacité de la plupart des hommes à suivre la voie éthique : c'est à eux que s'adresse la loi et son régime contraignant (« la plupart des gens, en effet, obéissent à la nécessité plutôt qu'au raisonnement, et aux châtiments plutôt qu'au sens du bien », X, 10, 1180a 3-5). À vrai dire, la fonction des lois est plus préventive que répressive, car, bien qu'Aristote souligne la nécessité des châtiments comme dernier recours, il préfère les bienfaits d'une éducation publique qui exhorte les jeunes gens à la vertu et leur rend la pratique de celle-ci moins pénible. Si l'habitude du bien ne provient pas d'un jugement éclairé et d'une décision volontaire, elle doit s'acquérir de manière contraignante par la loi.

Ainsi, la contrainte morale se limite, chez Aristote à une contrainte légale qui reste une voie nécessaire mais de second ordre vers le bien. On peut cependant considérer que les deux voies collaborent dans la pratique morale globale, comme l'indique la notion de justice comme vertu totale, mais l'éthique en tant que telle, qui est la voie royale, reste pure de tout légalisme, tant dans sa forme – le schéma commandement-obéissance – que dans son contenu, la notion de loi morale, même détachée de tout contexte théologique, n'ayant aucune place chez Aristote.

### *UN ÉLITISME RELATIF*

L'échec d'une morale impérative, aujourd'hui perçue comme un moralisme anachronique et infondé, le rejet de tout code moral basé sur une obligation dont la légitimité est douteuse, permettent d'expliquer, en partie du moins, le regain d'intérêt pour Aristote et la dimension d'accomplissement de soi qui caractérise son éthique. On peut être séduit par l'idée que la morale du devoir ne se justifie que si elle est subordonnée à une démarche éthique qui place la progression personnelle volontaire vers le bien avant l'obéissance aveugle à des impératifs. On peut bien critiquer l'élitisme de la conception aristotélicienne qui hiérarchise clairement le rapport au bien et ne cache pas un certain mépris pour ceux qui ne connaissent que la contrainte des lois et le châtiment pour bien agir. On peut se demander à quoi sert une éthique qui ne reconnaît qu'au philosophe le pouvoir d'accéder à la forme supérieure du bien qui est la contemplation théorique. C'est sans doute vrai en ce qui concerne cette forme d'accomplissement de soi, mais la supériorité de la vie contemplative est très relative et Aristote a tendance à la placer dans une sorte de bulle coupée de la vie réelle de la cité et de celle de la plupart des hommes confrontés en permanence aux difficultés de l'agir dans un monde incertain et conflictuel. Or c'est à eux que s'adresse l'éthique. Beaucoup d'hommes, de fait, ne connaissent que la contrainte et tous les hommes, à des degrés divers, à un moment ou un autre de leur vie, ont besoin des lois pour bien agir (X, 10, 1180a 2-5), mais tous les hommes ont aussi en eux les facultés nécessaires pour tracer leur propre chemin vers le bien. Il appartient à tout homme « capable de vivre selon son choix (*prohairesis*) » – ce qui n'exclut que les enfants, les esclaves et ceux qui sont occasionnellement privés de leur capacité de délibération – de pouvoir définir par lui-même quel est le but de sa propre vie (*EE*, I, 2, 1214b 6-10).

Deux choses vont dans le sens de cette ouverture et tempèrent l'élitisme d'Aristote. D'une part, l'expérience, dont l'importance dans la vie pratique est constamment réaffirmée ; et même si elle doit s'accompagner de la science pour constituer l'authentique prudence, il ne faut pas oublier que « certaines personnes ignorantes sont plus qualifiées pour l'action que d'autres qui savent » (VI, 8, 1141b 16-17) : la construction d'une vie éthique n'est nullement fermée aux gens simples et ignorants. D'autre part, si Aristote réfute avec autant d'énergie la conception platonicienne de l'Idée du Bien au début des deux *Éthiques*, ce n'est pas pour défendre la relativité du bien moral, mais l'idée d'une diversité hiérarchisée des biens qui ouvre un éventail de vies éthiques possibles ou de marques éthiques que chacun peut apporter à son niveau à son existence. Ce qui le montre le mieux, selon nous, est la théorie de l'amitié, car on ne peut interpréter que comme un refus de l'élitisme l'effort que fait Aristote pour analyser les formes multiples d'amitié non vertueuse qui sont autant d'adjuvants éthiques indispensables dans les rapports humains. Certes, ces amitiés sont impures, elles sont toutes, à des degrés divers, motivées par le plaisir ou l'intérêt, mais une certaine culture de l'amitié, y compris dans les rapports économiques et politiques, constitue malgré tout le moyen privilégié, que les hommes développent comme une vertu, de s'épargner la contrainte excessive des lois.

Une éthique sans arrière-plan religieux, libre de tout discours impératif, de toute injonction à une obéissance inconditionnelle, une éthique qui reste à la mesure de l'humain, dans la mesure où elle intègre dans une même vision totalisante le pouvoir que lui donnent ses facultés les plus nobles et toutes les faiblesses internes et externes inhérentes à sa condition, voilà ce qui peut trouver un écho dans la modernité. À cela s'ajoute le souci majeur, commun à toute l'antiquité, de subordonner toute action éthique à une fin ultime qui est l'accomplissement de soi. Cet accomplissement de soi dans l'existence, sans souci de l'au-delà, est comme le contrepied moderne du salut de l'âme et du désir d'immortalité qui constituent encore chez Kant l'aspiration dernière de l'homme moral. L'éthique aristotélicienne est indissociable d'une philosophie de la vie, en ce qu'elle n'a d'autre objet que d'amener l'être humain à la forme la plus achevée de son être vital. S'acheminer vers la vertu, placer son existence sous la conduite de la raison, c'est avant tout vivre plus et mieux[17], et cette réalisation « fonctionnelle » de soi, chez Aristote, est inséparable d'une forme supérieure du plaisir. Pas plus que l'amitié, le plaisir ne doit être oublié dans la réflexion éthique. L'une et l'autre contribuent à donner à une éthique des vertus son humanité et son attractivité. Ils occupent cependant une place à part et Aristote, quand il en parle, les distingue des vertus éthiques[18] ; ils constituent une sorte d'encadrement nécessaire de la vertu sans lequel elle ne pourrait se réaliser. L'amitié est un fondement naturel des rapports humains qui s'enracine dans l'amour de soi et se communique à l'amour d'autrui. Une fois développée et élargie par la culture, elle devient elle-même une forme de vertu qui facilite l'exercice de tous les comportements vertueux. Elle est aussi un rempart contre l'adversité, lorsque la vertu cède face

17. L'idée d'une éthique comme affirmation de la vie évoque forcément Nietzsche dont Aristote partagerait la critique d'une morale fondée sur le renoncement et le sacrifice, voire sur la haine de soi et la négation de la vie. Mais la différence majeure entre les deux auteurs est que l'éthique nietzschéenne est dépourvue de toute perspective téléologique. La vie, l'existence humaine elle-même, est sans but. « La nature ne règle pas son action d'après des fins » (*La volonté de puissance*, I, II, § 2, tr. fr.,. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1995, t. II, p. 217). L'éthique « dionysiaque » part de la reconnaissance de ce fait. La finalité, au contraire, structure toute la philosophie de la nature d'Aristote et son éthique tout autant : « N'est-ce pas le signe d'une grande folie que de ne pas ordonner sa vie à une fin ? » (*EE*, I, 2, 1214b 10). Nietzsche range donc Aristote dans la catégorie des « docteurs du but de l'existence » dont il fait la critique dans le *Gai savoir* (§ 1).

18. « Une question se pose : si ces matières et les vertus, en y ajoutant l'amitié et le plaisir, ont été suffisamment traitées dans leurs grandes lignes… » (X, 10, 1179a 33-34).

à l'infortune. Si l'amitié est plutôt en amont de la vertu, le plaisir est à son aval. Il couronne toute forme d'excellence en acte, et la vie vertueuse elle-même. Signe d'achèvement, de réalisation, il est un fait de nature, puisqu'il marque le degré supérieur de l'actualisation de la nature humaine, mais seule la culture, dans sa double forme éthique et politique, lui permet d'exister. Avec la justice et ses lois, l'amitié et le plaisir forment les trois pôles autour desquels et grâce auxquels une vie éthique est rendue possible.

Si l'éthique d'Aristote n'est pas transposable telle quelle, à l'évidence, dans le monde actuel, elle offre un cadre axiologique, un contexte de valeurs dans lequel l'homme moderne peut se reconnaître. Résumons les points forts qui justifient ce rapprochement :

- Une éthique de *l'accomplissement de soi* qui propose à l'homme un projet de vie où les potentialités les plus hautes trouvent à se réaliser par un effort permanent de formation personnelle, tant au niveau communautaire, par le biais de l'éducation, qu'au niveau individuel, par le travail effectué sur soi-même. Les obligations morales sont subordonnées à cette visée éthique. L'objectif est de vouloir bien agir sans éprouver de souffrance et de conflits internes. Le désir est le moteur de l'action bonne, le bonheur, sa fin dernière, et la raison et le travail d'habituation, les moyens de l'atteindre.
- Une éthique fondée sur la *nature*, qui fixe à l'homme les moyens et la fin de son existence, mais qui donne à la culture le premier rôle, le programme éthique que l'homme peut se proposer étant tout entier le fait du travail individuel et collectif. L'éthique doit avant tout éviter de mettre l'homme en contradiction avec lui-même, elle prône l'harmonie intérieure, la réconciliation entre nature et culture, entre désir et raison, entre plaisir et vertu, entre individu et communauté.
- Une éthique de la *raison*, dont l'objectif n'est pas de soumettre l'action à des principes rationnels universels, mais de promouvoir une intelligence pratique des situations et une compréhension fine de leur singularité. Savoir juger avec justesse ce qu'il est bon de faire en une circonstance donnée est le défi qu'une raison pratique nourrie par l'expérience doit relever.
- Une éthique du *réel*. C'est entièrement de lui-même, de sa propre nature, de son propre désir du bien, de ses propres raisonnements, que l'homme tire les moyens de construire une vie bonne. Rien dans ce domaine ne vient de la religion, rien n'est à attendre de l'au-delà et dans l'au-delà, mais cette autonomie est entièrement immergée dans la dureté d'un monde contingent et incertain. Les hasards de l'existence et la violence des rapports humains menacent constamment le travail éthique. C'est pourquoi nous avons besoin des autres, en premier lieu de la communauté et de la force des lois, mais aussi, et tout autant, des amis.
- Une éthique de la *liberté*. L'éthique est conditionnée par la thèse de la responsabilité morale des agents. Celle-ci présuppose que ceux-ci ont une certaine maîtrise de leurs actes et de leur vie. Une part importante du travail de la philosophie morale est de déterminer avec exactitude la sphère de la liberté et les seuils au-delà desquels nos actes cessent d'être volontaires et de nous être imputés. La liberté morale de l'homme est limitée et fragile ; comme les vertus, elle doit être cultivée et édifiée dans la longue durée. Elle fait de l'individu l'auteur de ses échecs principaux et de ses fautes, mais elle fait aussi sa grandeur dans la construction de sa vie.

# Bulletin de l'Association

Compte rendu de la réunion du 20 juin 2022 sur HLP ..... 85
Audience de l'APPEP auprès du ministère de l'Éducation Nationale 9 juillet 2022 ..... 91
Audience de la Conférence auprès du Cabinet du ministère de l'Éducation Nationale..... 95
*Errare humanum est perseverare diabolicum*. Communiqué de la Conférence du 20 septembre ..... 98
La sélection du Prix lycéen du livre de philosophie..... 99

# COMPTE RENDU DE LA RÉUNION SUR HLP

20 juin 2022

Pour introduire les échanges, Marie Perret, présidente de l'APPEP, expose les raisons qui ont motivé cette réunion consacrée à la spécialité « Humanités, littérature et philosophie », organisée en visioconférence, et à laquelle participent 84 professeurs de philosophie. Cette spécialité est enseignée depuis trois ans. L'épreuve a eu lieu, pour la première fois, en mai dernier. Les professeurs de philosophie ont, désormais, suffisamment de recul pour tirer un bilan de ce nouvel enseignement. Plusieurs questions méritent d'être abordées : que pensons-nous des sujets tombés au baccalauréat ? L'épreuve est-elle satisfaisante ? Quelles difficultés les exercices posent-ils aux candidats et aux correcteurs ? Quelles difficultés leur préparation pose-t-elle aux élèves et aux professeurs ? Quels constats faisons-nous à propos de l'enseignement de cette spécialité, en première et en terminale ? Sommes-nous satisfaits des programmes ? Comment appréhendons-nous la nature de cet enseignement ? Cette spécialité permet-elle l'enseignement approfondi de la philosophie qu'offrait la terminale littéraire ?

Marie Perret, en outre, soumet à la discussion deux propositions adoptées par l'Assemblée Générale de l'APPEP le 21 mai dernier : 1/ transformer HLP en une spécialité « Littérature et Philosophie », reposant sur deux programmes séparés, avec, pour la philosophie, un programme de notions ; 2/ simplifier l'épreuve, en proposant aux candidats l'explication d'un texte ou bien littéraire, ou bien philosophique, le type de texte étant soit tiré au sort en amont, soit laissé au libre choix des candidats.

*LES ÉPREUVES*

Il apparaît au fil des témoignages que les sujets de la première session ont été déconcertants, déstabilisants pour les élèves, inadaptés à bien des égards.

Le texte de Ricœur, par exemple, est jugé obscur pour des élèves de terminale. Les extraits proposés à l'examen sont d'ailleurs bien plus longs que ceux qui tombent en tronc commun alors qu'il n'y a, en théorie, que deux heures à consacrer à leur étude. Des textes très difficiles et de plus d'une vingtaine de lignes – respectivement de Freud et de Simone Weil – avaient déjà été donnés en 2021.

La question « Qu'est-ce qu'être en guerre ? » a désagréablement surpris. Un collègue a constaté que beaucoup de candidats l'avaient traitée dans une perspective historique ou géopolitique, plutôt que philosophique. D'autres collègues s'étonnent que la forme « Qu'est-ce que ? » apparaisse dans une épreuve d'HLP. Une telle question invite en effet à une analyse conceptuelle qu'il est difficile d'exiger d'élèves de terminale. De fait, cette question n'est jamais posée dans le cadre de l'épreuve de tronc commun. En outre, le lien entre la question et le programme n'est pas évident. Le couple « histoire et violence » est bien au programme, non la guerre, notion simplement évoquée comme une piste possible dans la présentation du programme. Or cette présentation

du programme, s'interroge un collègue, offre-t-elle un cadrage suffisamment cohérent et défini pour déterminer les sujets susceptibles de tomber au baccalauréat ?

Les deux heures affectées aux deux exercices sont insuffisantes. Les candidats n'ont pas assez de temps pour approfondir leur réflexion, ce qui est particulièrement problématique pour une épreuve de spécialité. Dans leur grande majorité, ils ont eu bien du mal à organiser leur temps et ont jugé l'épreuve « stressante », parfois même « frustrante ». Des candidats n'ont pu rédiger autre chose qu'un simple plan ; certains, courant après le temps, n'ont pu ouvrir que quelques pistes de réflexion ou évoquer quelques références. Les élèves avec lesquels les professeurs ont pu parler après le passage de l'épreuve ont souvent souligné le fossé déconcertant entre le plaisir de suivre la spécialité et la déception face à des sujets mal ficelés et traités dans la précipitation. Un collègue fait remarquer que, paradoxalement, une épreuve de deux heures serait plus adaptée aux candidats de la voie technologique, nombreux à quitter la salle avant la fin de l'épreuve de philosophie, qu'à des candidats passant une épreuve de spécialité.

Les exercices d'interprétation et d'essai, en eux-mêmes, posent difficulté aux candidats ainsi qu'aux correcteurs, lesquels, le plus souvent, sont aussi ceux qui sont censés les préparer aux épreuves. Ces exercices sont, en effet, bien mal définis, leurs attendus restant très vagues et volontairement informels. Dès lors, comment y préparer les élèves qui attendent un minimum d'indications sur les méthodes et les exigences, surtout quand ils sont peu sûrs d'eux ou d'un niveau fragile ? La présentation de ces exercices ne correspond pas à ce que l'on est en droit d'attendre d'un texte officiel : en est donné une définition simplement négative, dont on remarque au passage qu'elle présente étrangement la dissertation et l'explication de texte comme des contre-modèles (le texte parle de « modèle arbitraire »[1]). On ne s'étonnera pas que des collègues disent ne pas comprendre la nature des exercices, ni ce qu'ils sont en droit d'exiger des candidats. Si l'interprétation n'est pas une explication de texte, si l'essai n'est pas une dissertation, ni même une discussion, que sont-ils ? Pour l'essai, faut-il attendre du candidat qu'il construise un développement structuré, qu'il envisage plusieurs hypothèses, qu'il les articule logiquement ? Doit-on souscrire aux propos de cet IA-IPR, rapportés par un collègue, selon lesquels l'essai s'apparente à un article de journal et serait l'occasion d'exposer librement une pensée personnelle ? Des collègues expriment leur crainte d'une relégation, voire d'une disparition des méthodes et des exercices enseignés en philosophie de tronc commun. C'est la nature même de la réflexion philosophique qui semble ici oubliée par l'institution.

De fait, le principe de la séparation des deux disciplines a été mis en cause lors des corrections. Dans une commission, des collègues ont été invités à lire la partie littéraire pour voir s'il n'y avait pas, par hasard, des arguments philosophiques susceptibles de rehausser la note de la partie qu'ils corrigeaient. Les correcteurs de lettres ont été encouragés, de leur côté, à lire l'exercice de philosophie pour y découvrir quelques éléments littéraires susceptibles d'augmenter leur note.

Des collègues notent qu'il n'est pas si facile, pour les élèves, de passer des exercices de tronc commun à ceux d'HLP, pas plus qu'il n'est facile de passer, en quatre heures, d'un exercice à l'autre. L'épreuve favorise la répétition, la dispersion, voire la confusion.

1. Voir les attendus de l'épreuve publiés sur Eduscol (« les épreuves de première et de terminale ») : « pour ce qui concerne la désignation des épreuves de première et de terminale, les termes employés, "question d'interprétation" et "question de réflexion" ou "essai", ont vocation à indiquer un cadre intellectuel pour le travail de réflexion et d'écriture requis des candidats. *Ils ne déterminent donc nullement un format d'exposition formellement arrêté et figé qui ramènerait l'enseignement et l'évaluation à un contrôle de conformité à un modèle arbitraire* », https://eduscol.education.fr/document/24337/download

L'articulation entre texte littéraire et sujet philosophique, par ailleurs, pose un problème de conception des sujets. Comment tirer d'un poème un bon sujet d'essai philosophique qui pourra s'en nourrir ? Certains professeurs de lettres, dont une participante rapporte les propos, déplorent que cette épreuve hybride conduise à écarter un très grand nombre de beaux textes poétiques, au détriment de poèmes dont la qualité est plus discutable. Bref, cette épreuve pèche par l'artificialité et la confusion qui y président. Les élèves les plus fragiles pâtissent les premiers de cette malfaçon.

Enfin, la différence patente de difficulté, constatée en métropole, entre les sujets de la première journée (mercredi) et ceux, plus accessibles, de la deuxième (jeudi) a irrité, voire révolté bien des élèves et des collègues. Le fait que les candidats composent sur deux journées différentes aggrave ainsi la situation d'une épreuve au format et à la définition si déficients.

Pour toutes ces raisons, la proposition faite par l'APPEP et approuvée par deux associations de lettres de simplifier l'épreuve semble pertinente. Cette solution, qui n'est pas sans poser quelques difficultés – sélection, pendant l'année, d'une discipline en cas de choix laissé aux candidats, répartition inégale des copies dans tous les cas – semble nettement préférable à l'épreuve actuelle.

### *L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE DANS LE CADRE D'HLP*

L'enseignement de cette spécialité apporte à plusieurs collègues d'incontestables satisfactions. Les spécialités étant en partie choisies par goût, on trouve en HLP des élèves passionnés et de très bon niveau.

Mais ne nous illusionnons pas : on y trouve aussi des élèves plus faibles, qui choisissent la spécialité par défaut et la conservent seulement dans l'espoir d'obtenir à l'épreuve une note supérieure à leur moyenne de première.

Des collègues soulignent le contraste entre l'enseignement d'HLP en première et en terminale. L'année de première est moins anxiogène pour les élèves et le professeur de philosophie bénéficie d'une plus grande liberté, dans la mesure où il n'a pas à préparer ses élèves à une épreuve finale comme c'est son habitude en terminale. Quelques collègues jugent opportune l'introduction de la philosophie en première. Si le programme d'HLP de première est lourd, parfois répétitif et difficile à traiter philosophiquement, des marges de manœuvre pédagogiques sont laissées.

Cependant, même dans ces conditions, l'enseignement d'HLP soulève un problème de logique et un problème pédagogique. Comment pourrait-il être un enseignement de « spécialité » alors que les élèves n'ont jamais suivi d'enseignement de philosophie auparavant ? Comment initier les élèves à la philosophie comme exercice du jugement critique à partir d'un programme s'apparentant à une histoire des idées ? Une collègue dit devoir « tordre » le programme en transformant les thèmes en notions communes (le langage, le monde, l'animal) dont l'analyse est, à ses yeux, plus profitable à des élèves qui s'initient à la philosophie. On note aussi une grande disparité des situations, lesquelles ont, indéniablement, une incidence sur la façon dont nos collègues apprécient leur enseignement. Dans certains lycées, les groupes de première HLP sont pléthoriques ; dans d'autres, ils sont plus réduits.

En terminale, la perspective de l'examen rend, en revanche, l'enseignement d'HLP beaucoup plus problématique, ce qui serait encore pire si l'épreuve avait lieu en mars. L'absurdité de ce calendrier est, du reste, dénoncée par la très grande majorité des collègues chargés d'une spécialité, quelle que soit leur discipline.

Les conditions concrètes d'enseignement avec les élèves de spécialité varient en fonction des situations multiples qui peuvent apparaître avec l'organisation (ou la

désorganisation ?) actuelle des classes. On peut être le professeur de tronc commun de tout le groupe d'HLP. On peut n'en avoir qu'une partie ou aucun en tronc commun. La classe à laquelle on s'adresse peut venir de différentes terminales ou d'une seule[2]. Sur ce point, il n'y a pas de règle uniforme et chaque situation se gère différemment. Même dans la configuration idéale où le professeur de philosophie a aussi tous ses élèves d'HLP en tronc commun, il paraît très difficile de déployer son cours dans son intégralité et toute sa cohérence, en ménageant des moments philosophiques essentiels.

L'articulation entre l'enseignement de tronc commun et celui d'HLP relève, par conséquent, de l'acrobatie. Le professeur de philosophie doit composer, en tronc commun, avec les « renonçants » de première. Lorsqu'il n'a pas, en tronc commun, ses élèves d'HLP, il doit se coordonner avec son collègue de philosophie. Lorsqu'il n'a pas été en charge d'HLP en première, il doit tenir compte, en terminale, de ce que son prédécesseur a enseigné aux élèves. Quel que soit le niveau auquel il enseigne, il doit aussi se coordonner avec son collègue de lettres, sans qu'aucun horaire n'ait été prévu pour cette concertation. La collaboration entre les professeurs des deux disciplines n'est pas toujours facile.

Des collègues, enfin, soulèvent le problème des incidences de l'organisation de l'année de terminale sur l'enseignement d'HLP. Après avoir couru et bachoté pour préparer les élèves à l'épreuve, que faire du troisième trimestre ? Il reste à traiter deux entrées qui ne sont pas au programme des épreuves écrites mais éventuellement mobilisables pour l'oral de rattrapage. En même temps, il faut préparer les élèves au « grand oral » en un temps assez court. Pourra-t-on faire tout et en même temps ? Sans compter que, avec le passage des épreuves en mars et Parcoursup qui a déjà eu lieu, le troisième trimestre risque bien d'être un moment de grande démobilisation des élèves. Cette année, après les épreuves de mai, les lycées ont déjà connu un absentéisme record.

*RÉFLEXION SUR LE PROGRAMME ET LA NATURE DE CETTE SPÉCIALITÉ*

Pour beaucoup de collègues, le programme d'HLP est peu cohérent et trop « fourre-tout ». Des notions seraient préférables. On note que le programme est tantôt très déterminé (comme en première où le thème « les pouvoirs de la parole » correspond à trois entrées différentes), tantôt très vague (comme c'est le cas de l'entrée « création, continuités et ruptures » figurant au programme de terminale). On remarque aussi que la présentation du programme est accompagnée d'un cadrage historique et d'indications de traitements possibles qui, sans être obligatoires, semblent avoir une influence sur les sujets du baccalauréat – comme l'a montré la notion de guerre qui n'est pas officiellement au programme mais a été centrale dans deux exercices au moins de cette session. La question revient : quel statut accorder à ces commentaires sur le programme ? On déplore en général les contorsions de cette présentation officielle par ailleurs bavarde : cela tient-il à un compromis entre deux inspections disciplinaires aux attentes et aux logiques différentes ? Toujours est-il que le programme paraît, à tous les égards, anomique.

Plusieurs collègues disent leur crainte d'une dissolution de l'enseignement de la philosophie en un enseignement de culture générale, qui effacerait les champs disciplinaires. De fait, on constate que la distinction des deux disciplines est loin d'être claire dans l'esprit des élèves. Un collègue signale que les cours d'HLP proposés par le CNED ne tiennent pas compte de cette distinction. Ces cours ayant été conçus avant que les inspections de lettres et de philosophie ne réaffirment opportunément cette séparation

2. Ce qui n'est pas sans conséquence sur la participation aux conseils de classe et le suivi des élèves.

dans leurs *Recommandations*[3], on peut y voir le signe d'une tendance de cette spécialité à fondre les deux disciplines en un seul enseignement.

Des intersections et des passerelles intéressantes existent évidemment entre littérature et philosophie. Mais il reste crucial de bien distinguer les logiques disciplinaires pour sauvegarder les domaines et les spécificités de chaque matière. La philosophie problématise les questions, conceptualise, discute et confronte des hypothèses, se refuse d'en rester à un propos unilatéral, nuance, argumente – souvent en s'appuyant sur des références scientifiques. Des collègues s'inquiètent d'une « hachelpisation » possible de l'enseignement de philosophie. Il est noté que l'appellation d'« humanités », qui chapeaute les deux disciplines, contribue à effacer le caractère bi-disciplinaire de la spécialité, tout en introduisant une confusion regrettable, la notion d'« humanités » ayant récemment fait l'objet d'une extension qui l'a rendue floue.

Même si quelques collègues se montrent plus optimistes, d'autres constatent la multiplication de copies de philosophie ressemblant de plus en plus à des copies de « culture générale ». Les élèves y enchaînent les références, et restent extérieurs à leur propos. En commission d'entente de l'épreuve de philosophie de tronc commun, une copie qui multiplie des références sans les approfondir et s'en tient à une rhétorique creuse a pu être qualifiée ironiquement de « copie HLP ». Bien des collègues présents ont souri et bien compris ce que cela signifiait. Même si l'épreuve de tronc commun peut susciter de très bonnes copies de culture générale, celles-ci sont l'exception. En tout état de cause, il ne faudrait pas oublier qu'un bon programme s'adresse à l'ensemble des élèves, n'attend d'eux aucune érudition préalable, et propose des exercices auxquels l'institution scolaire est capable de les préparer.

Une collègue rappelle que l'esprit de ce programme a été dès le départ de proposer un enseignement d'un tout autre ordre que ce qui se fait habituellement en philosophie. L'idée même d'élaborer des problématisations philosophiques serait hors du cadre posé, et on ferait fausse route en cherchant des rapprochements avec la pratique ordinaire de la philosophie. Il s'agirait plutôt de confronter les élèves à de grands textes fondateurs. Mais comme le note un autre collègue, cela permet de mettre le doigt sur la déficience de ce programme. Car on n'aborde pas des textes de manière générale, mais toujours selon un certain angle, avec un certain type d'objectif ou d'interrogation. On peut en compter les mots, en faire le commentaire syntaxique, stylistique… ou encore philosophique. Ce sont des opérations différentes.

La spécialité HLP avance aussi des ambitions qu'elle ne tient pas et qu'elle ne peut pas tenir. Ne faut-il pas s'étonner du fossé qui sépare l'ambition affichée par les concepteurs de la spécialité (mettre l'accent sur la lecture de textes « fondateurs » faisant partie de la culture « humaniste ») et les textes proposés aux candidats ? L'extrait particulièrement vague de Ricœur et celui du très mal connu Pierre Albert-Birot ont frappé par leur manque de consistance. « Tout ça pour ça », comme on dit. À vrai dire, cette ambition de faire connaître les grandes œuvres de la culture humaine est bien mieux assumée par les épreuves de tronc commun des lettres et de philosophie – sans oublier que les sciences peuvent aussi prétendre à cette ambition. Ne serait-il pas, alors, plus judicieux de proposer une spécialité de philosophie ? Si cette solution présente l'avantage de remédier aux difficultés posées par cette spécialité hybride, elle serait très peu choisie par les élèves et promise à une disparition plus rapide encore que celle d'HLP.

3. https://philosophie.ac-versailles.fr/IMG/pdf/recommandations_igen-lettres-philosophie__hlp-fevrier2019.pdf. Pour lire l'analyse de ces *Recommandations* par l'APPEP : https://www.appep.net/mat/2019/03/APPEP_COM_RecommandationsHLP.pdf

En définitive, on voit combien la perte de la terminale littéraire n'a guère été compensée par ce nouvel enseignement dont le bilan est si contrasté. Des élèves fragiles pouvaient, en terminale littéraire, progresser et obtenir une note honorable à l'épreuve du baccalauréat, grâce aux huit heures de philosophie, au cadre structurant qu'offrait la classe et à des exercices bien définis auxquels ils avaient le temps de s'exercer pendant toute une année scolaire. Avec les trois heures hebdomadaires de philosophie en HLP et un dispositif qui ne permet plus un tel encadrement, cela semble bien plus difficile.

Certains parlent de « fiasco », d'autres éprouvent des satisfactions ; mais tous soulignent le manque de clarté et les ambiguïtés de ce qui apparaît bien comme une nouvelle matière (encore qu'indéfinie), et aussi – pour pointer l'urgence – la nécessité impérieuse de changer sans attendre l'épreuve proposée aux élèves en examen final ainsi que les exercices à travailler dans cet objectif.

# AUDIENCE DE L'APPEP AUPRÈS DU CABINET DU MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE

9 juillet 2022

*Participaient à cette audience, qui s'est tenue le 5 juillet 2022 :*

*Pour le ministère : Thomas Leroux (conseiller aux affaires pédagogiques et aux savoirs fondamentaux)*

*Pour l'APPEP : Marie Perret (présidente), Karine Cardinal (vice-présidente, chargée des relations avec les associations de professeurs spécialistes et les organisations syndicales), Vincent Renault (vice-président, chargé des CPGE).*

*Il était initialement prévu que nous soyons reçus le 21 juin. Cette date ayant été décalée à la demande du ministère, nous sommes reçus en ce jour de résultats du baccalauréat. Contrairement à ce qui était annoncé, Jean-Marc Huart, directeur de cabinet du Ministre, étant retenu par diverses urgences, n'a pu assister à cette audience. Notre seul interlocuteur aura été Thomas Leroux.*

## *UNE DÉMORALISATION INQUIÉTANTE DE LA PROFESSION*

Nous exposons les raisons qui ont motivé notre demande d'audience. Nous faisons part, d'abord, de la grande démoralisation de nos collègues, qui se confirme enquête après enquête : leurs services se sont fragmentés, les effectifs se sont alourdis, leur charge de correction a considérablement augmenté.

Nos collègues, en outre, constatent l'état de déstabilisation qui résulte de la réforme du Lycée : la structure « classe » n'existe plus ; *de facto*, les conseils de classes non plus ; l'introduction du contrôle continu fait peser sur les élèves une pression qui nuit à la sérénité du travail scolaire et dont l'un des principaux symptômes est le recours massif au plagiat et à la fraude. Le système des spécialités provoque une mise en concurrence des disciplines qui altère les rapports entre professeurs et élèves : nous nous transformons chaque année en sergents recruteurs pour persuader les élèves de seconde de choisir la spécialité que nous enseignons, dans l'espoir de la maintenir ouverte.

L'état de démoralisation de nos collègues est, aussi, en grande partie lié à la perte de la terminale littéraire. Celle-ci leur offrait la perspective d'un enseignement approfondi de la philosophie et d'un service moins lourd, qui leur donnait du temps pour préparer sereinement leurs cours.

## *UNE ÉPREUVE SANS ENJEU*

L'épreuve de philosophie a été vidée de son enjeu. Isolée à la fin de l'année scolaire, elle apparaît comme une sorte de folklore qui n'a plus grand sens pour les élèves, puisque 82 % de leur baccalauréat sont déjà joués. Nous nous inquiétons, à ce propos, de l'absentéisme induit par le calendrier de l'année de terminale. Nous avons pu constater, cette

année, une forte démobilisation des élèves après le passage de leurs épreuves de spécialité au mois de mai. Nous pensions que la perspective de l'épreuve de « grand oral » les remobiliserait, mais cela n'a pas du tout été le cas. Les élèves accordent peu de crédit à cette épreuve. Ils savent, en effet, avec quelle générosité elle est notée. Ils savent aussi qu'ils seront en grande partie évalués sur leur performance orale et accordent une importance moindre au contenu de leur exposé. Aucune heure n'étant dévolue à la préparation du « grand oral », certains élèves utilisent les exposés déjà ficelés qu'ils peuvent trouver sur internet.

Nous informons notre interlocuteur que, forte de tous ces constats, l'APPEP demande, avec la Conférence des associations de professeurs spécialistes[1], le retour à des épreuves nationales, terminales et anonymes pour toutes les matières. Il faudrait, au minimum, que les élèves passent leurs épreuves de spécialité en juin. Pour qu'ils aient le temps de préparer sérieusement l'épreuve de « grand oral » et pour qu'elle soit adossée aux trois spécialités, il serait préférable que les élèves la passent à la fin de l'année de première.

Thomas Leroux relativise nos constats en arguant du caractère exceptionnel de ces deux dernières années. Nous n'avons connu du Lycée réformé qu'une forme altérée par la pandémie. Pour la première fois cette année, le baccalauréat a pu avoir lieu dans les conditions prévues par la réforme, même si les épreuves de spécialité ont été reportées en mai. Le ministère sera, affirme-t-il, particulièrement attentif aux résultats du baccalauréat.

Le baccalauréat n'étant plus un enjeu institutionnel, nos collègues déplorent sa disparition de fait. Notre interlocuteur concède que l'enjeu de l'année de terminale est désormais « Parcoursup ». Il réagit à propos de l'affaire du redressement statistique des moyennes dont nous avons fait état dans un récent communiqué[2] : le ministère entend faire toute la clarté possible sur ces pratiques et revenir à des procédures plus transparentes. Il s'agit, selon ses termes, de « remettre l'église au centre du village ».

### *LES MENACES QUI PÈSENT SUR L'ATTRACTIVITÉ DU MÉTIER*

Nous disons notre inquiétude à propos de ce qui pourrait menacer l'attractivité de notre métier. Si les concours de philosophie restent très sélectifs, nos collègues sont de plus en plus nombreux à envisager des reconversions et nos jeunes collègues sont découragés par la perspective d'un métier devenu plus difficile et plus pénible.

Nous faisons valoir, par ailleurs, que l'excellence du corps des professeurs de philosophie est, à ce jour, garantie par le concours de l'agrégation et du CAPES. Ce dernier, cependant, a été fragilisé par la réforme de l'épreuve orale. En outre, le niveau académique des professeurs de philosophie doit beaucoup à la qualité des CPGE littéraires. Les professeurs de classe terminale savent d'expérience qu'une proportion importante de leurs anciens élèves qui se sont engagés dans des études de philosophie commence par une, deux ou trois années de CPGE avant d'intégrer l'Université. Or l'APPEP s'inquiète du sort réservé aux CPGE de façon générale et demande au ministère ce qu'il envisage pour garantir leur pérennité. Comparativement à d'autres disciplines, la philosophie est, en effet, particulièrement présente en classes préparatoires. Nous craignons la désaffection dont elles pourraient souffrir du fait du développement de formations locales

1. https://www.appep.net/reforme-du-baccalaureat-un-bilan-calamiteux/ ; *L'Enseignement philosophique*, 72e année, n° 4, mai-août 2022, p. 88-89.
2. https://www.appep.net/corrections-du-baccalaureat-non-au-tripatouillage-des-notes/ ; *L'Enseignement philosophique*, 72e année, n° 4, mai-août 2022, p. 87.

qui les concurrencent directement (Cycles Pluridisciplinaires d'Études Supérieures, Parcours Préparatoires au Professorat des Écoles).

Notre interlocuteur nous répond que les CPGE ne sont la cible d'aucune politique particulière du ministère.

*REDÉFINIR LE PROGRAMME ET L'ÉPREUVE D'HLP*

Cette spécialité est, de fait, un échec, puisqu'elle est peu choisie et qu'elle est massivement abandonnée en fin de première. Sa pérennité, qui est tributaire des arbitrages locaux, est d'autant moins garantie que les chefs d'établissement dissuadent parfois les élèves de la choisir en première ou de la poursuivre en terminale. Nous expliquons que la disparition de la TL n'est pas compensée par HLP. La TL permettait un enseignement approfondi de la philosophie, qui était très profitable aux élèves, surtout à ceux qui cumulaient les difficultés scolaires : ils trouvaient, dans les huit heures hebdomadaires de philosophie, un cadre structurant, grâce auquel ils pouvaient progresser et, souvent, « raccrocher » à leur scolarité alors même qu'ils s'en étaient éloignés. La spécialité HLP ne produit pas cet effet structurant.

Les élèves, en outre, découvrent la philosophie en première sous la forme d'une spécialité avant même d'y être initiés en terminale. Surtout, ils la découvrent *via* un programme thématique qui, aux dires mêmes de ses auteurs, n'est pas un programme spécifiquement philosophique.

Nous transmettons à notre interlocuteur le compte rendu de la réunion organisée par l'APPEP le 20 juin dernier sur HLP[3]. Ce texte semble retenir son attention. Nous exposons nos demandes. Nous voulons deux programmes distincts pour HLP, avec, pour la philosophie, un programme de notions qui pourrait être en miroir avec les thèmes proposés par le programme de français. Nous savons d'expérience, en effet, qu'il est bien plus profitable aux élèves d'entrer dans la philosophie en s'interrogeant sur des notions qu'ils comprennent spontanément (comme la justice, la vérité, le bonheur, le travail, etc.) plutôt que par l'étude de thèmes historiquement situés et dont la maîtrise suppose une érudition inaccessible à la grande majorité d'entre eux. La spécialité « HLP » deviendrait ainsi une spécialité « LP », Littérature et Philosophie, laquelle serait plus claire et plus lisible pour tout le monde. Nous signalons que le terme « humanités » suscite en effet des incompréhensions de la part des élèves et des parents. Sa mention, de plus, laisse croire, à tort, que les humanités seraient l'apanage des professeurs de philosophie et de lettres.

Nous demandons aussi une redéfinition de l'épreuve d'HLP. Sous sa forme actuelle, elle est en effet boiteuse et disperse les élèves. Il faudrait un seul sujet à traiter en quatre heures. L'épreuve doit proposer l'explication critique d'un texte littéraire ou philosophique, qui serait tiré au sort ou bien laissé au libre choix des candidats. Cette solution, que l'on peut aisément envisager pour la session 2023, présente l'avantage de simplifier l'épreuve et de la rendre cohérente avec les épreuves écrites de français et de philosophie.

Notre interlocuteur est conscient de la faible attractivité d'HLP. Il attend de la Direction de l'Évaluation, de la Prospective et de la Performance des statistiques précises sur l'évolution des effectifs. Il nous informe que le comité de suivi de la réforme sera remis en place, sous une forme qui reste encore à définir. Il a d'ores et déjà pris date avec le Doyen du groupe philosophie de l'IGEN pour évoquer cette question. Il nous dissuade de nourrir un quelconque espoir sur un changement en profondeur de la spécialité.

3. https://www.appep.net/compte-rendu-de-la-reunion-du-20-juin-2022-sur-hlp/ ; dans ce numéro, p. ≠≠≠

Nous demandons à être reçus par le comité de suivi de la réforme. Notre interlocuteur en prend bonne note et examinera notre demande.

*AUGMENTER LE COEFFICIENT DE L'ÉPREUVE DE PHILOSOPHIE*

Nous demandons un rééquilibrage du coefficient affecté à l'épreuve de philosophie. Nous rappelons qu'il est seulement de 8 % dans la voie générale et de 4 % dans la voie technologique, alors qu'il représentait 18 % de l'ancien bac L, 11 % de l'ancien bac ES, 9 % de l'ancien bac S et 5 % de l'ancien bac technologique. Nous y voyons une marque de mépris. Nous ne comprenons pas que ce coefficient soit plus faible que celui de l'épreuve du « grand oral », à laquelle les élèves se préparent bien moins sérieusement. Une réévaluation du coefficient serait un signe symboliquement important.

Notre interlocuteur considère que ce coefficient est suffisant. Il insiste sur l'importance que revêt l'épreuve de « grand oral » compte tenu des faibles performances des élèves français dans leur maîtrise de la parole orale. Nous lui faisons remarquer que l'épreuve, telle qu'elle est actuellement conçue, dessert en réalité l'oralité.

*LE DÉDOUBLEMENT DE LA DEUXIÈME HEURE DANS LA VOIE TECHNOLOGIQUE*

Nous rappelons notre demande constamment réitérée du dédoublement de la deuxième heure de philosophie dans la voie technologique. Aucune réponse ne nous est apportée sur ce point.

*L'EMC*

Nous évoquons la question de l'EMC. L'horaire dévolu à cet enseignement ne convient pas aux besoins de formation. Les élèves doivent bénéficier d'une séance hebdomadaire d'au moins une heure. Il faut aussi que l'enseignement en demi-groupes soit systématisé. Nous déplorons que l'EMC soit rarement attribué à d'autres disciplines que l'histoire-géographie. Il faudrait trouver le moyen de garantir une plus grande pluralité sans imposer pour autant un cadre rigide. Nous rappelons la proposition commune à l'APPEP et à l'APSES[4] : attribuer prioritairement les heures d'EMC aux professeurs de SES en seconde et aux professeurs de philosophie en terminale. Cette attribution prioritaire ne serait pas exclusive : elle n'empêcherait nullement d'autres disciplines de prendre en charge cet enseignement et ne remet pas en cause le principe du volontariat.

Notre interlocuteur nous demande si l'intérêt que les professeurs de philosophie accordent à l'EMC s'explique par la question des services. Nous répondons que nous souhaitons, avant tout, donner à la philosophie la place qui lui revient légitimement dans cet enseignement, et ce dans l'intérêt des élèves. Ils ont besoin d'une pluralité d'approches disciplinaires, mais aussi du type de travail de conceptualisation que la philosophie rend possible.

Nous remercions notre interlocuteur pour l'attention qu'il a manifestée à notre égard. Nous regrettons toutefois qu'aucune réponse précise n'ait été apportée à nos demandes. Nous espérons que cette situation soit seulement provisoire et liée, comme nous l'a assuré Thomas Leroux, au fait que le cabinet vient de se mettre en place.

4. https://www.appep.net/propositions-communes-de-lappep-et-de-lapses-sur-lemc/

# AUDIENCE DE LA CONFÉRENCE AUPRÈS DU CABINET DU MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE

30 août 2022

*Le 30 août dernier, la Conférence des Associations de professeurs spécialistes était reçue à sa demande par Jean-Marc Huart (directeur de cabinet), Julie Bennetti (conseillère auprès du Ministre) et Thomas Leroux (conseiller aux affaires pédagogiques et aux savoirs fondamentaux).*

*Représentaient la Conférence : Christine Guimonnet (APHG, Secrétaire de la Conférence), David Boudeau (APBG), Jean-Luc Breton (APLV), Clotilde Furini (APSMS), Marie Perret (APPEP).*

Si les associations sont très attentives aux récentes annonces présidentielle et ministérielle sur les projets de réforme du Collège et du Lycée professionnel, la réforme du Lycée et du Baccalauréat était au cœur des échanges.

Nous revenons sur les constats que la Conférence a posés dans son dernier communiqué[1].

- Nous soulignons les effets délétères du contrôle continu. Nous signalons les tensions que celui-ci génère dans les lycées. Les revendications des élèves et des parents, la difficulté des élèves à se poser pour entrer dans les apprentissages, à fournir des efforts réguliers et à gérer leurs frustrations, dégradent la relation pédagogique. Nous déplorons que le ministère ait supprimé toute réelle possibilité de sanctionner l'absentéisme stratégique lors des devoirs, et que les professeurs soient autant exposés à la contestation des notes. Le ministère les place ainsi dans une situation où leurs modalités d'évaluations sont soumises à des pressions pour que les notes soient orientées à la hausse. Ces pressions favorisent une forme de censure des professeurs dont l'expertise professionnelle est remise en cause.
- Nous soulignons l'absurdité pédagogique du calendrier de l'année de terminale. Les élèves sont supposés passer leurs épreuves de spécialité au mois de mars, dans une période très chargée pour eux. Cette échéance arrive bien trop tôt dans l'année scolaire. Les professeurs ne peuvent préparer sereinement les élèves à ces épreuves. Enfin, l'année de terminale doit être une année de formation, notamment aux études supérieures, jusqu'à son terme, ce que ce calendrier rend impossible. Il favorise en effet dispersion, démobilisation et absentéisme.
- Nous faisons état du mécontentement de nos collègues en charge des enseignements de spécialité, dont les notes ont été modifiées et remontées, parfois

1. https://www.appep.net/reforme-du-baccalaureat-un-bilan-calamiteux/

jusqu'à trois points, sans qu'ils en aient été avisés, et qui l'ont découvert, par hasard, en se connectant sur Santorin.

- En l'état, l'épreuve du Grand oral n'est pas satisfaisante. Elle ne permet pas d'évaluer la maîtrise des connaissances, ni le travail accompli par les élèves pour la préparer. La performance orale l'emporte sur le fond. Aucune heure n'étant dévolue à sa préparation, les élèves recourent bien souvent à des exposés qu'ils trouvent sur internet. L'épreuve doit être prise au sérieux et non pas vantée dans les médias comme un exercice où les performances d'acteur suffiraient.

Nous formulons les demandes suivantes :

- Les épreuves de spécialité doivent être reportées au mois de juin. Ce report doit être annoncé dès la rentrée. Après deux années fortement perturbées par la pandémie, élèves et professeurs ont besoin d'une visibilité sur le calendrier de l'année pour travailler de manière sereine et efficace.
- Afin de limiter les contestations et dans un souci d'équité, il est souhaitable que les élèves passent chacune de leurs épreuves de spécialité le même jour, sur un seul sujet national.
- L'épreuve du Grand Oral doit être repensée : la maîtrise des savoirs et la capacité à répondre à des questions exigeantes, seules preuves d'un travail de qualité, doivent être déterminantes dans l'évaluation. Un horaire hebdomadaire doit être prévu pour y préparer sérieusement les élèves.
- Un bilan lucide et sincère des dernières réformes doit être établi. Il faut évaluer si celles-ci contribuent vraiment à la formation intellectuelle et au progrès des élèves et si elles les préparent à affronter l'enseignement supérieur.

Nos interlocuteurs nous apportent les réponses suivantes :

- Jean-Marc Huart nous assure que le ministère n'a donné aucune consigne visant à remonter des notes, et qu'une enquête a été diligemment menée afin d'établir qui avait pu prendre l'initiative de cette « harmonisation » statistique. Il nous informe qu'une commission a été reconvoquée. Il minimise, par ailleurs, l'ampleur de cette harmonisation statistique : celle-ci porterait sur 17 à 20 % des notes seulement et, dans 90 % des cas, l'écart serait de 0,5 à 1 point. Il tient à souligner, par ailleurs, que les correcteurs peuvent être assurés de la confiance du ministère en l'objectivité de leur notation. Nous nous étonnons des chiffres données par le ministère : ils montrent, au contraire, que cette harmonisation est loin d'avoir été marginale. Nous demandons à nos interlocuteurs s'il y a eu des précédents. De façon plus générale, les notes peuvent-elles être modifiées après le verrouillage du lot par le correcteur sur Santorin ? Nous n'obtenons pas de réponse claire sur ce point.
- L'introduction d'une part de contrôle continu dans le Baccalauréat était une façon de normaliser l'examen. La France faisait figure d'exception : nous étions le seul pays au monde dans lequel le Baccalauréat était évalué à partir d'épreuves terminales. Le contrôle continu, de plus, n'est pas un précédent : il a déjà été introduit en Lycée professionnel et à l'Université. Les commissions d'entente et d'harmonisation garantissent, enfin, l'égalité des candidats.
- Le ministère n'entend pas revenir sur le calendrier de l'année de terminale. Pour permettre la préparation du Grand oral et pour que les notes obtenues lors de ces épreuves comptent dans Parcoursup, les épreuves de spécialité doivent avoir lieu **au printemps**. Devant notre insistance et les arguments déployés, nos interlocuteurs nous invitent à ne pas tomber dans le « déclinisme » et à faire preuve d'optimisme. Assurément, ces réformes réduiront le taux d'échec

des étudiants en première année de Licence. Il faut rechercher l'excellence pour nos élèves, la « juste exigence ». Nos interlocuteurs nous renvoient au comité de suivi de la réforme qui doit se réunir fin septembre. Nous ne pouvons que partager cette « juste exigence », mais elle est difficilement compatible avec les consignes récurrentes de « bienveillance » données aux correcteurs.

Nous disons notre regret que le ministère n'entende pas notre demande urgente et légitime du report des épreuves de spécialité. Nous remercions nos interlocuteurs de nous avoir accordé cette audience, qui aura duré plus d'une heure.

Compte rendu rédigé par la Secrétaire de la Conférence,
Christine Guimonnet.

## *ERRARE HUMANUM EST PERSEVERARE DIABOLICUM*

## Communiqué de la Conférence des associations des professeurs spécialistes

20 septembre 2022

Sourd à la demande partagée par la Conférence des associations de professeurs spécialistes et la très grande majorité des organisations syndicales, le ministère s'obstine à maintenir en mars l'examen « terminal » des épreuves de spécialité.

L'absurdité de ce calendrier qu'impose une procédure purement technique (« Parcoursup ») saute pourtant aux yeux des professeurs et des inspections pédagogiques[1]. Instruits par l'expérience de l'an passé, les professeurs n'ont eu de cesse d'expliquer au ministère les effets délétères que ce calendrier ne manquera pas de produire.

En maintenant envers et contre tous ce calendrier absurde, le ministère empêchera les professeurs d'enseigner des programmes exigeants de manière sereine et approfondie. Il contraindra les élèves à mener de front leurs révisions et la finalisation de leur dossier « Parcoursup ». Il exposera les établissements à la désorganisation des cours pendant la semaine où les candidats passeront leurs épreuves, alors que l'année scolaire sera loin d'être achevée. Il favorisera, de surcroît, la démobilisation et l'absentéisme dès le mois de mars, isolera l'épreuve de philosophie, empêchera toute préparation sérieuse à l'épreuve du grand oral, et compromettra les apprentissages dans les disciplines évaluées en contrôle continu. Il portera, enfin, un lourd préjudice à l'équité qu'un examen doit garantir, puisque les candidats, dans chacune de leur spécialité, devront composer, pour des raisons d'organisation, sur deux sujets différents.

Cette obstination est non seulement incompréhensible mais elle contredit aussi les ambitions affichées par le ministère. Peut-on prétendre mieux préparer les élèves à leurs études supérieures quand il faut traiter des programmes dans l'urgence ? Peut-on prétendre « sanctuariser l'épreuve de philosophie » quand on la vide de son enjeu ? Peut-on prétendre « régénérer le Baccalauréat » grâce à une épreuve de grand oral que des élèves, démobilisés, sont supposés préparer, qui plus est, sans qu'aucune heure ne soit dédiée à cette préparation ? Peut-on prétendre veiller au « bien-être » des élèves en leur infligeant des révisions dans une période que la procédure « Parcoursup » rend particulièrement anxiogène ?

**Aussi la Conférence des associations des professeurs spécialistes demande au ministère, une fois encore, de reporter les épreuves de spécialité au mois de juin. Elle espère qu'il entendra, cette fois-ci, cette demande de bon sens.**

1. https://sui.fsu.fr/harmonisations-eds-2/

# LA SÉLECTION DU PRIX LYCÉEN DU LIVRE DE PHILOSOPHIE

Cette année encore, l'APPEP organise le Prix lycéen du livre de philosophie, dont le succès n'a cessé de se confirmer depuis sa création. Chaque professeur peut travailler comme il le souhaite avec ses élèves pour les familiariser avec la lecture d'ouvrages philosophiques et les faire réfléchir à des questions en prise directe avec le monde actuel. En fin d'année scolaire, chaque élève vote pour le livre de son choix. Pour la huitième édition du Prix, ont été sélectionnés :

- Pierre Cassou-Noguès, *La bienveillance des machines* (Éditions du Seuil)
- Sophie Galabru, *Le visage de nos colères* (Éditions Flammarion)
- Joëlle Zask, *Écologie et démocratie* (Éditions Premier Parallèle)

Adresse du site du Prix lycéen du livre de philosophie : https://www.prixphilo.org

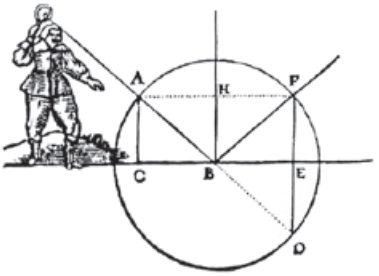
# Informations

Communication de la Société française de philosophie ..... 103
Livres reçus ..... 105

# SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

## Ateliers 2022-2023

## (Communication)




Après une trop longue interruption, les ateliers reprendront de 10 h à 12 h 30 le samedi matin de chaque séance de la SFP. Ils auront lieu les samedis 19 novembre 2022, 21 janvier, 18 mars et 13 mai 2023. Ils se tiendront dans la salle Weil, à l'ENS, 45 rue d'Ulm.

Dans ce cadre, nous faisons un nouvel appel à candidatures pour 2022-2023.

Le nouveau thème est : Littérature et philosophie.

Ce thème invite à un travail sur des exemples, c'est-à-dire, pour chaque séance, à une étude de cas.

Pour la première séance, le samedi 19 novembre 2022, Catherine Kintzler propose une intervention qui a pour titre : « Cosmologie, désillusion et subjectivité. Pierre Corneille et les conditions de possibilité du théâtre »

Elle abordera les points suivants :

- Par sa seule existence, le théâtre est cosmologique. Corneille affronte la question avec une théorie de la vraisemblance qui s'interroge sur les butées du monde représentable possible.
- Le théâtre se présente comme « illusion », mais il montre en quoi l'illusion et l'erreur sont constitutives de la connaissance. Le dispositif théâtral révèle l'inquiétude fondamentale de l'acte de connaître.
- La place et le statut du sujet sont engagés : comment se penser comme exception ?

Elle s'appuiera principalement sur les œuvres suivantes de Pierre Corneille :

- *Trois discours sur le poème dramatique*, éd. Louvat-Escola, Paris, GF, 1999.
- Les références seront faites aux pièces tragiques les plus connues, ainsi qu'à *L'Illusion*, *Médée*, *Rodogune*.

Elle s'inspirera de travaux qu'elle a menés antérieurement, notamment :

- *Poétique de l'opéra français de Corneille à Rousseau* [1991], Paris, Minerve, 2006, I, II, chap. 2.
- *Théâtre et opéra à l'âge classique*, Paris, Fayard, 2004, chap. 1.
- « *L'Illusion* de Pierre Corneille. L'optique philosophique et le temps de comprendre », *Revue de Métaphysique et de morale*, 2018/2, p. 183-198, accès libre sur Cairn https://doi.org/10.3917/rmm.182.0183 version initiale (2006) sur *Mezetulle* https://www.mezetulle.fr/lillusion-comique-de-corneille

# LIVRES REÇUS
# EN HOMMAGE DES AUTEURS OU DES ÉDITEURS

Nous ne recensons que les livres reçus par la Revue. Les livres adressés à la Revue doivent être envoyés, soit à la présidente de l'Association, soit à l'un des secrétaires de rédaction de la Revue.

AMICEL, Gérard, *Doit-on croire les experts ? La république des sachants*, Rennes, Éd. Apogée, 2022, 84 pages, 11 €.

Le recours massif du gouvernement aux cabinets de conseil est aujourd'hui dénoncé comme une véritable affaire d'État. Cette polémique est le symptôme de la défiance croissante de la population à l'égard de la parole des experts. Les citoyens contestent de plus en plus le monopole de la décision et de la connaissance par une élite de sachants. Mais l'erreur serait de considérer les experts et les profanes comme deux classes sociales et de s'enfermer dans l'opposition stérile entre l'élitisme et le populisme cognitifs. Le problème vient de la concurrence entre les savoirs. Être un expert dans son domaine, c'est rester un profane dans tous les autres. La spécialisation accroît donc notre dépendance épistémique. Alors peut-on vraiment compter sur le savoir des autres ? L'enjeu est de déterminer le meilleur mode de coopération cognitive, pour que les savoirs spécialisés puissent s'associer dans l'intérêt commun.

COLL, Annie, *En finir avec la culpabilité. Retrouver la joie*, Lyon, Éd. Chroniques sociales, 2022, 150 pages, 14 €.

L'obligation de prendre toujours plus de plaisir, le culte de la réussite sont les lignes de force de notre époque. Dès lors, la souffrance morale est devenue une intruse, un sujet tabou. Les personnes qui vont mal subissent une *double peine*. Au sentiment d'échec, vient s'ajouter la honte inavouable de la souffrance morale.
Il s'agit dans cet ouvrage de *déculpabiliser la souffrance psychique sans prétendre la vaincre*.
La première partie du livre décline en sept chapitres *les modalités de la souffrance*, dite ontologique, dans la mesure où elle s'inscrit dans la structure même de notre sensibilité.
La deuxième partie explore *les ressources de la joie*, loin des clichés postmodernes, loin de l'incitation démesurée à la satisfaction de tous les désirs.
Contre les mensonges et fausses promesses de bonheur permanent, il importe de montrer que la souffrance fait partie de la condition humaine, et qu'elle n'enlève rien à la possibilité de la joie, si on sait la *tenir à bonne distance*.

# Appels à contribution

La vérité ..... 109
L'oralité ..... 110

# LA VÉRITÉ

*L'Enseignement philosophique*, revue trimestrielle de l'APPEP (Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public), lance un appel à contribution pour un numéro à paraître en avril 2023 qui aura pour thème **la vérité**.

Les contributions peuvent porter sur la relation de la vérité à la connaissance scientifique mais aussi à l'art ou la morale, et sur ce qu'une telle relation nous apprend de la vérité.

Elles peuvent être centrées sur une philosophie, classique ou non, une œuvre philosophique, un courant philosophique, ou porter sur un problème particulier qui appelle une investigation philosophique.

La revue accueillera favorablement toute contribution examinant le statut politique de la vérité, aussi bien dans la prétention de la politique à s'établir ou non comme vérité, que dans le rapport qu'elle entretient à l'exactitude, au secret et au mensonge, par exemple.

Elle recevra avec le même intérêt tout éclairage sur le statut de la vérité relativement à ce que l'on attend de l'école, des buts qu'elle s'assigne, de ses enseignements comme de son fonctionnement.

Les contributions peuvent prendre la forme d'articles, mais aussi de recensions ou de traductions présentées et commentées.

Une attention particulière sera accordée à la précision conceptuelle, à la clarté de la formulation, à la structure du texte comme à sa concision.

Les contributions ne dépasseront pas 30 000 caractères espaces et notes comprises.

La date limite de leur remise est fixée au 1er janvier 2023.

Elles sont à adresser à revue@appep.net

# L'ORALITÉ

*L'Enseignement philosophique*, revue à comité de lecture, publiée trimestriellement sous la responsabilité de l'APPEP (Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public), lance un appel à contribution pour un numéro thématique sur *l'oralité.* Les articles, d'une longueur maximale de 30 000 signes espaces et notes comprises, devront être adressés au plus tard le 1er août 2023 au secrétariat de rédaction : revue@appep.net, pour une parution à l'automne.

L'oralité peut tout d'abord être envisagée comme pratique ayant des effets spécifiques. L'acte de langage, de quelque ordre qu'il soit (expression, communication, interrogation, domination…) semble alors se caractériser par une *immédiateté* dont on peut par exemple se demander dans quelle mesure elle favorise ou défavorise l'approfondissement de la réflexion, la sérénité du débat ou du dialogue, la transmission de la connaissance, etc. Dans quelle mesure l'oralité, comme modalité impliquant la présence mutuelle de *corps* multiples dans un espace et un temps sociaux plus ou moins maîtrisables, incite-t-elle à revisiter une conception du langage sans doute trop inspirée de l'écrit ? Qu'est-ce que l'oralité rend possible, en termes de liberté et de domination, elle qui est souvent conçue, de manière sans doute livresque, comme dialogue ?

On le voit, l'oralité tend toujours à être envisagée comme l'autre de l'écriture, ce qui ouvre un autre champ de réflexion avec les difficiles questions de leur causalité réciproque, de leur éminence relative ou encore de leur conflictualité. Étant donné que l'écriture n'est pas seulement l'acte de noter ce qu'on pourrait dire *oralement* ou ce qu'on estime avoir été dit, mais constitue aussi une pratique spécifique qui à son tour donne des règles à l'oralité, jusqu'à quel point cette distinction est-elle elle-même valide, praticable, utile ? Questions de prééminence aussi : est-ce l'écriture qui développe des potentialités de pensée rigoureuse que la parole orale (qu'on dit ordinaire) empêcherait de s'épanouir, ou est-ce à l'inverse le modèle de l'écriture (laquelle ?) qui contraint la parole humaine ? Dans quelle mesure la primauté donnée à l'écrit (par exemple sur le terrain juridique), qui peut avoir pour corrélat une dévaluation de l'oralité et de son immédiateté, peut-elle aussi contribuer à une dévaluation d'actes à forte portée éthique qui lui sont étroitement associés (l'engagement, la promesse…) et laisser en revanche le terrain libre à l'habileté rhétorique ou sophistique ? On pourra par exemple mobiliser ici certains enseignements de la pratique psychanalytique ou de la connaissance des sociétés sans écriture.

Si donc la distinction au premier abord évidente entre écriture et oralité fait problème (elle relève après tout d'une typologie que nous tendons à privilégier et dont on peut interroger les raisons), on peut s'interroger également sur l'idée de techniques spécifiques de l'oralité (dont par exemple les concepteurs du « grand oral » du baccalauréat

postulent l'existence[1]). L'oralité est alors abordée, plus largement, comme compétence *à acquérir*. Quelles peuvent être, dans le domaine scolaire, les raisons de réaffirmer l'oralité face à un privilège (au moins apparent) accordé à l'écriture ? L'oralité doit-elle être réinvestie comme terrain sur lequel toutes les intelligences sont égales, comme le soutient Jean-Pierre Terrail qui conteste la thèse d'une école faisant dépendre la réussite scolaire de compétences acquises par certains seulement[2] ?

Ce ne sont là que quelques pistes qui ne déterminent aucun programme de réflexion. Bien qu'une revue de praticiens de l'enseignement s'intéresse assez naturellement à la communication orale qu'est le rapport entre professeurs et élèves, toute manière d'aborder le thème est bienvenue, pour peu qu'elle concerne ou mette en œuvre la philosophie.

1. Cyril Delhay, *Rapport remis à Jean-Michel Blanquer le 19 juin 2019*, préambule : https://www.education.gouv.fr/bac-2021-remise-du-rapport-faire-du-grand-oral-un-levier-d-egalite-des-chances-5282 [page consultée le 26.9.2022].
2. J.-P. Terrail, *De l'oralité. Essai sur l'égalité des intelligences*, Paris, La Dispute/Snédit, collection L'enjeu scolaire, 2009.

## SECTIONS RÉGIONALES DE L'ASSOCIATION

**BORDEAUX**
Président : M. Arnaud Lalanne, lalanne.arnaud@gmail.com

**CAEN**
Président : M. Didier Brégeon, didierbregeon@orange.fr

**CLERMONT-FERRAND**
Président : M. Bertrand Nouailles, bertrand.nouailles@orange.fr

**LYON**
Président : M. Julien Fonollosa, julienfonollosa@gmail.com

**MONTPELLIER**
Président : M. Gérard Valdivia, valdiviagerard01@gmail.com

**NANTES**
Président : M. Philippe Soulier, philippe.soulier5@wanadoo.fr

**PARIS – CRÉTEIL – VERSAILLES**
Présidente : M^me^ Emmanuelle Carlin

**TOULOUSE**
Présidente : M^me^ Patricia Verdeau, patricia.verdeau@univ-tlse2.fr

# L'APPEP

Fondée en 1947, l'Association des professeurs de philosophie de l'Enseignement public a pour but la promotion de l'enseignement de la philosophie et son rayonnement dans la cité. Elle se reconnaît dans le principe de laïcité.

Elle veille à ce que l'enseignement de la philosophie fournisse une formation intellectuelle et critique, appuyée sur les grandes pensées philosophiques. Soucieuse de la liberté du professeur de philosophie et de ses conditions matérielles de travail, elle se préoccupe de son haut niveau scientifique, assuré par des concours nationaux et une formation continue appropriée.

L'APPEP estime l'enseignement de la philosophie indissociable de la recherche, et veut renforcer la solidarité du Secondaire et du Supérieur. Elle agit pour que l'enseignement de la philosophie soit assuré d'un rôle significatif dans la formation à tous les métiers d'éducation.

Pour inciter les élèves à lire, elle organise chaque année le Prix lycéen du livre de philosophie.

Sa revue trimestrielle, *L'Enseignement philosophique*, publie, outre des informations professionnelles et administratives, de nombreux articles de recherche ou de réflexion sur l'enseignement qui en font une revue de philosophie indispensable à tout professeur. Son site garantit la publicité de son activité et met à la disposition de tous les professeurs des ressources utiles à leur travail et notamment de nombreux articles publiés dans la revue. *Appepliste*, sa liste de discussion, offre à tous les adhérents un lieu d'échange et permet la circulation de l'information.

L'APPEP est indépendante. Elle ne reçoit aucune subvention et ses responsables ne bénéficient d'aucune décharge. Elle ne vit que de la cotisation de ses adhérents.

La Directrice responsable : Marie Perret, 147 rue de Bercy – 75012 Paris
Maquette : www.atelier7f.com – Impression : I.G.O. BP 16, 85170 Le Poiré-sur-Vie – 02 51 06 46 00
CPPAP : N° 0719 G 84794 – ISSN 0986-1653 – Dépôt légal : 4e trimestre 2022